This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

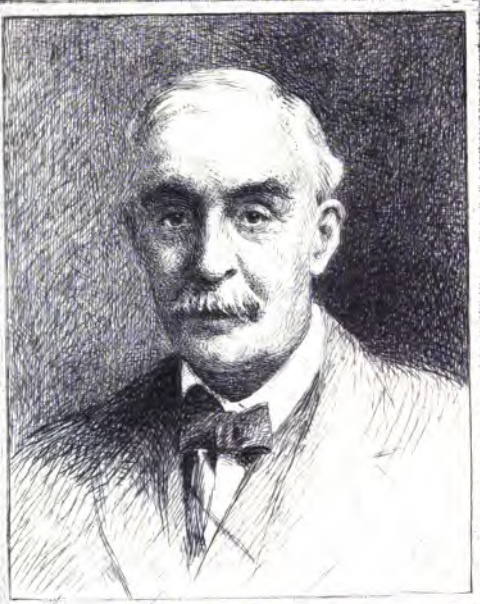
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 3 9015 00392 697 2
University of Michigan – BUHR



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

H.H.W. Bicknell del et sc
1938

LE PÉCHÉ

D'APRÈS

L'ÉTHIQUE DE ROTHE

PAR

F. LEENHARDT

DOCTEUR ÈS SCIENCES, DOCTEUR EN THÉOLOGIE.

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1893

Tous droits réservés.

LE PÉCHÉ

D'APRÈS

L'ÉTHIQUE DE ROTHE

ensemble logique et d'une seule venue, l'état de nos connaissances, ou de notre ignorance, sur l'ensemble des choses.

Toutefois, les deux points suivants justifient plus directement mon choix et lui donnent le caractère d'actualité dont il semblait dépourvu :

1° Rothe est amené, par sa spéculation, à une conception particulière du monde, de la relation des créatures entre elles et de leurs rapports avec l'origine de l'homme. Or, si l'on veut bien tenir compte des différences inévitables entre un système religieux et une hypothèse scientifique, *sensu stricto*, on verra que la conception du monde, à laquelle conduisent les travaux des naturalistes ou que l'on peut inférer de l'ensemble de ces travaux, est très analogue à celle du théologien d'Heidelberg.

2° Rothe donne une place centrale au monde moral; l'homme est, avant tout, pour lui, un être qui se développe moralement. Tout dérive de cette idée et converge vers sa pleine réalisation. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'actualité de ce point de vue, en rappelant le courant qui se dessine de plus en plus dans nos milieux et qui place la réalité dans le monde moral, mais je tiens à rendre hommage à l'influence qu'ont exercé dans ce sens les travaux de M. Secrétan et ceux de l'école criticiste.

A ce double titre, l'étude de la solution que Rothe propose à la question si grave du péché me paraît être aussi actuelle qu'importante. En effet, Rothe, par son idée de l'origine de l'homme, pose la question du péché sur un terrain très semblable à celui

des tendances transformistes des sciences naturelles, et, par son idée du monde moral, il permet d'en juger la solution au seul point de vue où elle doive être discutée, celui où elle conserve le caractère que lui donne la conscience de tout homme à un moment ou à l'autre de la vie (1).

Tout s'enchaîne dans un système spéculatif, et il est difficile de séparer une des parties de l'ensemble. A étudier isolément telle solution, on risque de n'en pas donner une idée exacte et d'autoriser des critiques ou incomplètes ou injustes. Cette observation acquiert une valeur toute spéciale lorsqu'il s'agit du péché.

Le péché est un fait, un fait d'expérience morale et d'observation (2); mais toute tentative d'explication

(1) « Je pars de l'homme vraiment homme, c'est-à-dire élevé à la conscience morale, sans avoir besoin de savoir comment il est ainsi fait ou ainsi devenu. Je le conduis, ce qui est l'affaire d'un jour, d'une heure, à ce point que nous connaissons tous, — heureux qui ne le connaît qu'imparfaitement par le témoignage de son propre cœur, — à ce point où, sachant qu'il a fait ce qu'il *ne devait pas* faire, qu'il a manqué à sa loi, il s'est trouvé dans la situation critique de se sentir dégradé, d'avoir perdu l'estime de soi-même, ou de chercher de mauvaises raisons pour se prouver qu'il a *bien fait* en faisant le mal, et de se justifier à ses propres yeux, en dépit de sa conscience. Voilà, je crois, un fait, un phénomène réel, s'il en fut jamais ; car l'homme dont je m'occupe en ce moment n'est pas un premier homme fictif, dont vous ne voudriez pas entendre parler, ni non plus l'homme en général, une essence humaine universelle, mais simplement tout homme. Il n'en est donc aucun dont, peu ou prou, ce ne soit là l'histoire, plus ou moins bénigne, plus ou moins tragique » (Renouvier, *Critique religieuse*, 1881, p. 32).

(2) « Je pose un grand fait généralisé et vu dans ses consé-

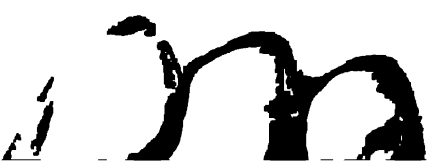
du fait lui-même, ou des conditions dans lesquelles il a pu se produire et subsister, est solidaire d'un ensemble de notions très diverses et tout d'abord de celles qui concernent l'origine des choses.

La conception du péché et celle de la création se conditionnent l'une l'autre. Tel penseur, dominé par une certaine conception du mal, est conduit à une conception correspondante de la création; tel autre, parti d'une conception particulière de la création, est inévitablement entraîné vers certaines solutions de la question du péché. Rothe est parmi ces derniers. Son idée du péché ne saurait être détachée de sa conception du monde sans être mal comprise et confondue avec des théories dont il a précisément cherché à se dégager.

Il est donc doublement nécessaire de se faire une idée exacte du système de ce hardi penseur.

Je ne puis songer à l'exposer ici dans toute son ampleur. Du reste, une partie de cette étude a déjà

quences; ce fait que l'homme a, par sa nature, un idéal en lui-même, une notion de ce qu'il *doit être* et de ce qu'il *doit faire*, opposée à la connaissance de ce qu'il est par ses œuvres; et peu importe, d'ailleurs, que la notion soit fondée ou non sur des possibilités réelles, extrinsèques. Mais l'idéal, quel qu'il soit, qu'il porte en sa conscience, il n'y conforme pas sa vie. C'est assez pour qu'on puisse le considérer, partout et toujours, comme dégradé en lui-même et dans les sociétés qu'il forme. Dégradé, il l'est, en effet, à ses propres yeux, même peu clairvoyants, et il l'est devant cette raison et cette morale que son travail de réflexion formule, et qui lui offrent le tableau de sa nature à l'état d'accomplissement et de pureté » (Renouvier, *Science de la morale*, I, p. 311).



été faite, il y a plus de vingt ans, par M. le pasteur Babut, on sait avec quelle compétence et avec quel succès! Nous ne sommes pas seuls à déplorer que les exigences du ministère dans une grande église aient privé la théologie française de la suite d'un pareil travail (1).

J'essaierai de donner à mon tour une idée aussi exacte que possible du système métaphysique de Rothe, en insistant exclusivement sur les parties qui intéressent la question du péché.

J'exposerai ensuite avec plus de détails les chapitres où il traite directement cette question. Ces derniers n'ayant pas encore été résumés, en français, on voudra bien me permettre quelques longueurs au profit de ceux de mes lecteurs qui ne peuvent recourir à l'original.

Ce sera un premier complément, quoique bien imparfait, au beau travail de M. Babut, auquel je renvoie pour tout ce qui manque à la première partie de cet exposé.

Tout en faisant, à l'occasion, les emprunts qui pourraient m'être nécessaires aux autres ouvrages de Rothe, je m'en tiendrai à son *Ethique* comme à son œuvre la plus originale, la plus personnelle, et celle où le problème du péché est traité avec le plus de développement (2).

(1) *Bulletin théologique*, 1868 et 1869, et *Revue théologique*, 1870 et 1872.

(2) La première édition de l'*Ethique* de R. Rothe parut de 1845-1848; la seconde, en 5 volumes, de 1867-1871. La mort de l'auteur,

« Je sais très bien, » dit Rothe dans l'introduction de l'*Ethique*, « je sais très bien que mon livre paraî-
» tra froid, mais peut-il en être autrement d'un tra-
» vail rigoureusement scientifique? Cependant toutes
» ces notions abstraites retentissent dans mon âme
» comme une harmonie claire et sonore, et ces
» pages, froides en apparence, comptent sur des lec-
» teurs qui y apporteront toute la chaleur d'un cœur
» pieux, et n'y viendront chercher que l'expression
» de leur conviction chrétienne. »

Cette harmonie, tout lecteur attentif de Rothe l'a certainement entendue, mon seul regret est de n'avoir pu, dans un résumé trop succint, traduire l'impression bienfaisante que j'ai éprouvée en étudiant ces pages, toutes pénétrées d'une si chrétienne inspiration.

Je ne me dissimule point les lacunes de ce travail, mais les circonstances au milieu desquelles j'ai été appelé à le rédiger me seront, j'espère, une excuse suffisante auprès de ceux qui les connaissent; quant à ceux qui les ignorent, ils ne sauraient être plus sévères que je ne le suis moi-même.

survenue en 1867, ne lui a pas permis de mettre la dernière main aux trois derniers volumes de cette seconde édition.

Il existe peu de publications françaises sur l'*Ethique* de Rothe. Outre l'exposition de M. Babut : Astié, *L'Ethique de Rothe*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1869-1870; F. Leenhardt, *De l'idée de la Création d'après R. Rothe*, 1871; G. Godet, *La notion de l'Esprit dans le système de Rothe*, *Revue théologique*, 1874; P. Minault, *De l'origine du péché dans l'Ethique de Rothe*, 1883.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSITION

CHAPITRE PREMIER.

MÉTHODE ET POINT DE DÉPART.

L'éthique est la science du moral. La première obligation de cette science est donc de préciser le concept du moral.

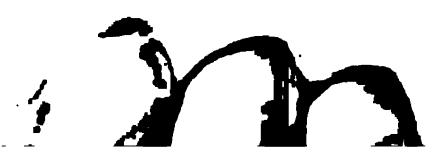
Pour avoir de vrais concepts, il faut s'adresser à la spéculation. Elle est un besoin de la pensée précisément parce que seule elle aboutit à un système de concepts bien déterminés les uns par les autres, par conséquent complets. Toute autre méthode ne fournit que des associations de concepts toujours incomplets par quelque endroit en raison de leur isolement relatif. C'est donc à la spéculation qu'il faut demander le concept du moral, et, comme il s'agit ici d'une éthique théologique, c'est à la spéculation théologique qu'il faut s'adresser. Mais peut-il y avoir une spéculation théologique et la spéculation n'est-elle pas toujours affaire de philosophie?

C'est ici que Rothe se place résolument sur le terrain qui fait l'originalité de son système.

La spéculation est déterminée par un objet et par une méthode. La méthode est la logique, il ne peut y en avoir d'autre; mais l'objet est-il nécessairement unique? Rothe ne le pense pas.

Pour la spéculation, l'objet se trouve être le point de départ, puisque spéculer c'est faire sortir d'une donnée première tout l'ensemble des choses; s'il pouvait y avoir plus d'un point de départ, il pourrait évidemment y avoir plusieurs spéculations. Mais comment y aurait-il plus d'un point de départ? La spéculation consiste à faire sortir de la pensée tout ce qu'elle renferme par la seule vertu de la logique. La pensée prise en elle-même, abstraction faite de tout ce qui lui vient du dehors, ou l'acte par lequel le sujet a conscience de soi est le seul point de départ possible de la pensée pour s'analyser elle-même et développer par la seule logique tout son contenu en une suite systématique de concepts.

Si la conscience de soi est le point de départ de la spéculation et la logique sa méthode exclusive, il semble qu'il ne puisse y avoir, en effet, qu'une seule spéculation. Oui, si la piété n'était qu'un mot; mais il y a des hommes pour lesquels la piété est un fait absolument certain. Leur certitude repose sur la source même de toute certitude : l'évidence et l'expérience immédiate. Ces hommes vivent *en fait* en communion avec Dieu, et sont aussi immédiatement certains de leur piété et de son objet, Dieu, qu'ils le sont de leur propre existence. Dans la mesure où la



piété réclamerait des preuves de la certitude de sa réalité et de celle de son objet, dans cette mesure, elle cesserait d'être.

Ainsi l'homme pieux ne connaît pas son moi absolument pur ; lorsqu'il fait abstraction de toutes les détèrminations de son moi, il y en a une qui détruirait son moi lui-même s'il essayait de l'abstraire, c'est la conscience qu'il a de Dieu. La conscience de soi est en même temps conscience de Dieu ; on pourrait même dire que sa certitude de Dieu est en quelque sorte plus grande que celle de son moi, car la conscience de son moi ne s'éclaire et ne lui devient véritablement compréhensible que dans sa conscience de Dieu (1).

Il ne s'agit donc en aucune manière des hommes en général, chez lesquels ne se trouve ni une claire conscience de Dieu, ni une union indissoluble entre cette conscience et celle de leur moi, mais uniquement de l'homme pieux, et encore de l'homme pieux considéré dans les moments où sa piété est la plus intense ; en fait, seulement dans les milieux où la rédemption en Christ a produit ses fruits, là seulement l'homme peut avoir une conscience claire de Dieu.

Peu importe ce que penseront ceux qui considèrent la piété comme une illusion et le christianisme comme une invention humaine ; ce n'est pas pour

(1) « Und was meine Gewissheit Gottes betrifft, so ist sie insofern sogar eine noch höhere als die meines Ichs, als mein Ichbewustsein mir erst im Lichte meines Gottesbewustseins sich aufhellt und warhaft verständlich wird » (I, p. 37).

eux que Rothe spécule. La spéculation théologique ne s'adresse en fait qu'au cercle des penseurs chrétiens; son évidence n'a de valeur que pour eux; mais ce n'est pas là une infériorité, car la piété est une détermination fondamentale de l'homme; l'homme le plus pieux sera aussi l'homme le plus vrai, et la bonne évidence est celle qui l'est pour les meilleurs (1).

Rothe prend au sérieux l'affirmation que le chrétien est l'homme vrai. Son point de départ est celui-ci : dans l'état d'esprit créé par la piété chrétienne, l'homme pieux a immédiatement conscience de Dieu par un contact direct de son âme avec Dieu; et ce sentiment n'est pas un sentiment complexe : Malheur, dit-il, à la piété chrétienne si elle n'a pas pour substance un sentiment singulier et spécifique de Dieu, une manière spéciale de sentir Dieu. « *Ein einfaches Gottesgefühl von specifischer qualität.* »

Ainsi la certitude immédiate de la piété et l'union indissoluble de la conscience de Dieu et de la conscience de soi, telles qu'elles se trouvent, non pas chez le premier venu, mais chez le chrétien arrivé au plus haut développement actuel de la piété chrétienne, permettent de trouver pour la spéculation théologique un point de départ aussi rigoureux (2) que

(1) « Das ist aber die rechte Evidenz, die für den rechten Menschen Evidenz ist » (I, p. 41).

(2) On l'a contesté; voyez Grétillat, *Dogmatique*, I, p. 81, et la citation que fait cet auteur de Biedermann, mais à laquelle il convient d'ajouter la réflexion qui la continue et la caractérise. « Es hätte sich nichts geändert, als dass das, was im Verlauf von Rothe's speculation sich als naiv beibehaltener Rest von ungeis-

celui que la spéculation philosophique peut trouver dans la conscience du moi. Le rôle de la spéculation théologique consistera à faire sortir organiquement le contenu de cette conscience de Dieu, comme la spéculation philosophique le fait avec celui de la conscience de soi. La spéculation théologique n'a donc, pas plus que la spéculation philosophique, le droit de discuter son point de départ, et s'il lui arrivait d'aboutir à des conclusions qui l'infirmassent en lésant en quelque manière le sentiment religieux qui lui a servi de point de départ, c'est qu'elle se serait trompée, et il faudrait l'annuler (*Zertrümmern*).

La spéculation naît du besoin qu'éprouve le penseur chrétien de se rendre mieux compte de sa foi; elle présuppose donc une foi qu'elle a pour mission expresse d'exprimer, non de modifier; et comme cette foi a pour base le document des révélations de Dieu à l'homme, l'Ecriture reste pour Rothe la norme inviolable de sa pensée (1).

« Nous pouvons être assurés, » dit Julius Müller (2) en rendant témoignage à l'inspiration chrétienne des

tigem Supranaturalismus herausstellt, beim streng philosophischem ausgang vom Ichbewusstsein vielleicht eher als das, was es ist, als Rest sinnlichen Vorstellens, erkannt und abgestreift worden wäre, oder doch wenigstens nicht so naiv, wie nun wirklich bei Rothe geschehen ist, als « theologische » Voraussetzung hätte mit hereinschlüpfen können » (Biedermann, *Christliche Dogmatik*, p. 12, note).

(1) « Auch mir ist auch für mein Denken die Heilige Schrift eine unverbrüchliche Norm. »

(2) J. Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde*, I, p. 9.

pages que je viens de résumer, « nous pouvons être assurés que ce théologien spéculatif tournerait le dos à la méthode spéculative ; bien mieux, qu'il ne voudrait rien savoir au delà du catéchisme, plutôt que de s'en remettre à une méthode dont les résultats lui arracheraient le Dieu personnel, le *tu* de notre prière. »

« Julius Müller a pleinement raison, » répond Rothe en citant ce qui précède, « seulement je ne rendrais pas la spéculation responsable de ce qu'il faudrait attribuer au mauvais usage que j'en aurais fait (1). »

La spéculation est nécessaire à la théologie si celle-ci veut avoir des concepts vrais ; elle l'est aujourd'hui plus que jamais.

Autrefois la théologie et la science profane se comprenaient; elles se servaient, pour exprimer leurs idées, du même alphabet de concepts; il y a plus d'un siècle que ce temps est passé. La philosophie n'a cessé de travailler au perfectionnement des concepts en usage dans la science, elle a renouvelé plusieurs fois la langue philosophique et cette transformation s'est faite en dehors de toute préoccupation religieuse. La théologie n'a pas fait ce travail, et se voit obligée de s'exprimer dans une langue en grande partie vieillie, ou d'emprunter à la philosophie son langage. Dans ce dernier cas elle ne peut arriver à s'exprimer avec clarté et précision puisque les formes dans lesquelles elle cherche à faire entrer le contenu de la conscience chrétienne sont étrangères à celle-ci.

(1) I, p. 46, note.

Comment sortirait-elle victorieuse d'un conflit avec des sciences dont elle commence par adopter les prémisses en leur empruntant leur langue? Comment attirerait-elle les meilleurs esprits qui veulent voir clair et penser juste, et chez lesquels les intérêts religieux ne l'emportent pas de beaucoup sur ceux de la pensée?

Dans son extrême modestie Rothe ne pense pas avoir ouvert des voies nouvelles, il espère seulement avoir montré à ceux qui seraient capables d'en ouvrir que cela est possible. « Mon livre, » dit-il, « aura » atteint son but, si au-dessus des contradictions, il » exerce une silencieuse influence sur la modification » des idées courantes. »

PREMIÈRE SECTION

DIEU ET LA CRÉATION

CHAPITRE II.

ANALYSE DE L'IDÉE DE DIEU.

§ 1. — *L'absolu.*

La spéculation théologique trouve sa raison d'être dans ce fait que le chrétien ne peut avoir conscience de lui sans avoir par le même acte conscience de Dieu.

Ce fait religieux primitif, ne nous donne pas une notion de Dieu, mais un sentiment de Dieu (*Gottesahnung*), de même que le fait psychologique primitif ne nous donne pas une idée du moi, mais un sentiment de notre moi. C'est ce caractère qui donne à ce fait sa valeur et son absolue certitude ; une idée se discute ou se modifie, un acte de conscience s'impose avec un caractère absolu pour celui chez lequel il se produit. C'est donc ce sentiment de Dieu, tel qu'il existe chez le chrétien, dans les moments où il est

le plus chrétien, qu'il s'agit de traduire dans le langage de la pensée.

L'idée qui exprimera tout d'abord ce sentiment de Dieu, ne pourra être que la plus compréhensive, en même temps que la plus abstraite et la plus élémentaire des idées religieuses.

Cette idée ne saurait être que celle de l'absolu, dont les termes d'éternel et d'infini, sont les désignations populaires.

Dieu est l'absolu, telle est l'idée dans laquelle le sentiment de Dieu trouve son expression la plus exacte et la plus abstraite.

Il importe de ne pas confondre cette notion toute religieuse de l'absolu, avec l'absolu de la philosophie. Pour celle-ci l'absolu est avant tout l'inconditionnel; pour la pensée religieuse, l'absolu est avant tout un objet d'adoration, un être devant lequel l'âme s'incline dans le sentiment de sa dépendance absolue de lui.

L'absolu religieux se suffit à lui-même, il est inconditionnel; il ne saurait y en avoir plusieurs, il est unique; il n'y a en lui aucun mélange de non-être, il est éternel; il remplit toute l'idée de l'être, il est parfait, il est bon.

Toutes ces conséquences sont évidentes pour l'esprit et sont confirmées par la conscience religieuse, mais elles ne nous font pas comprendre l'absolu, elles n'en sont que des expressions diverses.

Pour faire un pas de plus dans la connaissance de l'absolu, il faut essayer de le penser réellement, c'est-à-dire, le soumettre à la condition même de

toute pensée, celle de la relation du principe à la conséquence, et demander quel est le principe dont l'absolu est la conséquence ; mais, comme l'absolu dont nous nous occupons est la plus réelle des réalités, la relation de principe à conséquence, devient la relation de cause à effet. Pour comprendre l'absolu il faut donc demander quelle est la cause dont il est l'effet.

Mais quel rapport peut-il y avoir entre l'absolu et la loi de causalité. L'absolu est cause de tout, on ne saurait s'élever au delà du fait de son existence.

Si l'absolu n'est rien, l'objection est irréfutable ; mais si, comme le réclame la conscience chrétienne, l'absolu est une réalité, je puis et je dois demander quelle est la cause de l'absolu. S'il n'y a pas de réponse possible, l'absolu ne saurait être pensé.

La difficulté n'est qu'apparente, car il n'y a pas opposition en soi, entre l'idée de l'absolu et l'idée de cause, mais seulement entre l'idée de l'absolu et l'idée d'une causalité qui lui serait extérieure. Il n'y a aucune contradiction à chercher la cause de l'absolu dans cet absolu lui-même.

L'absolu ne peut donc être pensé que comme ayant sa cause en lui-même, comme absolument *causa sui*.

Par un acte, absolument en dehors du temps, c'est-à-dire sans commencement ni fin, l'absolu s'engendre et se détermine lui-même. C'est de la sorte qu'il est le Dieu vivant, celui que réclame et affirme avec tant d'énergie la conscience chrétienne. Concevoir l'absolu comme possédant des déterminations dont on ignore la cause, c'est se condamner à n'avoir

qu'un Dieu qui n'entretient aucun rapport avec lui-même, un Dieu mort. L'absolu qui se donne son être, comme sa manière d'être, c'est l'être souverainement libre en même temps que l'être nécessaire; c'est l'être qui répond pleinement à son idée, le bien absolu.

On peut en conclure que le bien est par essence ce qui est par soi-même ce qu'il est; le bien est essentiellement moral.

Si l'absolu doit être pensé comme étant vraiment *causa sui*, on ne peut échapper à la conséquence que l'absolu existe avant d'être. En d'autres termes, si l'être parfait est vraiment l'auteur de ses perfections, il faut que, derrière l'être parfait il y ait un être qui ne possède pas ces perfections, mais qui peut se les donner.

Ainsi, pour répondre à l'idée de l'absolu, Dieu doit être conçu sous un double mode; dans le premier de ces modes où il n'est pas encore ce qu'il est, il se détermine lui-même à être ce qu'il est dans le second. C'est à cette condition seulement que Dieu peut être conçu comme l'absolu, vraiment *causa sui*.

Ces affirmations étranges sont imposées à la pensée, si elle veut exprimer l'absolu *vivant* que la conscience chrétienne affirme, tout en proclamant son incompréhensibilité. La réalité de l'incompréhensible n'en est pas moins une réalité que la science a pour mission d'exprimer en un concept rigoureux.

Cet absolu, qui n'est pas encore ce qu'il est, ne peut être pensé que d'une manière négative; penser c'est distinguer, or l'absolu pur exclut toute distinc-

tion, bien qu'il soit la plénitude de l'être; on ne peut rien affirmer de lui, sinon qu'il est, car il est l'être absolument simple, dans lequel aucune distinction ne donne prise à la pensée pour dire ce qu'il est.

L'existence même que nous lui attribuons ne doit pas être considérée comme un attribut, en sorte qu'il serait quelque chose qui existe; l'existence n'est pas son attribut, elle est lui. Il est. C'est le : Je suis celui que je suis, au sens impersonnel.

Cet absolu pur, que Rothe appelle *das göttliche Wesen*, est la limite de notre pensée, plutôt qu'une pensée proprement dite. C'est le Dieu absolument caché, l'incompréhensible, l'insondable.

Cette idée de Dieu ne peut suffire à la conscience religieuse qui ne saurait trouver sa pleine satisfaction que dans le Dieu personnel; mais cette idée de Dieu n'en est pas moins nécessaire à la pensée pour arriver à une notion de Dieu complète et satisfaisante. Elle est le point *ultime* de la pensée spéculative, puisque la pensée ne peut remonter plus haut que sa propre limite; elle se retrouve, du reste, sous des noms divers : το ὄν, ἕν, μονας, etc., dans toutes les spéculations religieuses.

§ 2. — *Le Dieu actuel.*

Le concept de l'absolu pur est un concept vrai de Dieu, mais il n'est pas à lui seul le vrai concept de Dieu. Il s'impose à la pensée, mais la pensée ne peut en rester là. C'est une idée entièrement négative, or l'absolu de la conscience religieuse ne peut être que

le plus positif des êtres. Nous avons refusé tout attribut à l'absolu, on en pourrait dire autant du néant; mais, tandis que le néant est le vide absolu, l'absolu que nous cherchons à comprendre est la plénitude absolue. C'est parce qu'il est tout, que nous ne pouvons pas dire : il est ceci ou cela; car, en l'affirmant, nous laisserions supposer qu'il lui manque quelque chose. Il renferme, au contraire, toutes les déterminations possibles de l'être, mais elles sont sans être encore, ce sont de pures possibilités.

L'absolu est donc l'être en qui sont virtuellement renfermés tous les possibles. Dieu est puissance absolue.

Mais, comme expression du premier mode de l'existence divine, cette puissance doit être conçue comme une puissance qui n'a rien produit, qui n'est encore que la possibilité des possibles. Cette exigence nous place en face d'une contradiction dans les termes et nous force à faire un pas de plus.

Supposer que l'absolu n'est pas actuel est contradictoire, car cette négation constitue une défectuosité dans son être; nous avons vu qu'il en est de même si l'on suppose l'absolu comme seulement actuel. L'absolu pur ne peut donc être conçu qu'en tant qu'il se nie lui-même comme absolu pur. L'idée négative d'absolu pur engendre l'idée positive de puissance absolue ; l'absolu, qui n'est rien, devient l'absolu qui possède tous les attributs positifs de l'être. Le Dieu virtuel devient le Dieu actuel : c'est le second mode de l'existence divine.

Pour que Dieu existe sous ces deux modes opposés,

pour que le Dieu virtuel n'existe que par le Dieu actuel, et celui-ci que par celui-là, il faut qu'il y ait en Dieu un mouvement incessant par lequel il passe de la puissance à l'acte et réciproquement. Ce passage, de la puissance à l'acte, étant celui de l'absolu, est un devenir absolu; et son effet, le devenu, est aussi absolu.

L'être de Dieu est donc l'unité absolue du devenir absolu et de l'être absolu ; mais l'unité du devenir et de l'être, c'est la vie. Cet engendrement incessant de Dieu par lui-même est donc la vie absolue.

La priorité d'un des modes de Dieu, à l'égard de l'autre, est du même ordre que celle que nous attribuons à la cause par rapport à l'effet; elle résulte uniquement d'une nécessité psychologique qui ne nous permet pas d'exprimer un rapport indépendant des catégories de temps et d'espace. Cette priorité n'a donc aucune réalité dans l'absolu, qui est absolument hors du temps; chez lui la cause et l'effet coïncident absolument. Du moment que nous découvrons dans le sein de la divinité un rapport de causalité, il faut nous mettre en garde contre l'incapacité où nous sommes de nous le représenter, et par conséquent nous garder de donner à ce rapport un commencement quelconque, pas plus qu'une fin (1).

En Dieu le devenir et l'être coïncident absolument : c'est la vie absolue (2).

(1) Comparez Prat, *Le dogme de la Création et les principes du Criticisme*, *Critique religieuse*, 1880, p. 406.

(2) On peut remarquer que, dans le champ de notre observation,

§ 3. — *L'Esprit.*

L'analyse du *processus* par lequel l'absolu pur se détermine dans son être et dans sa manière d'être, en un mot, passe de la puissance à l'acte, va nous conduire à une notion qui est la clef du système de Rothe.

Ce *processus* se décompose de la manière suivante :

a) D'abord, il faut faire sortir toutes les déterminations possibles de l'être, implicitement contenues dans l'absolu pur, de leur état de possibilités virtuelles, à l'état de possibilités distinctes et réelles. Mais rendre distincte et réelle une possibilité latente, faire exister une possibilité comme telle, c'est la penser.

Il faut donc, tout d'abord, que l'absolu positif, *das absolute Etwas*, que nous savons exister dans l'absolu pur, devienne un absolu pensé.

la vie n'existe en fait que dans la mesure où le rapport de priorité tend à s'effacer entre la cause et l'effet, c'est-à-dire où il existe entre la cause et l'effet un rapport réciproque et simultané.

Dans les êtres organisés, la vie est à la fois cause et effet des organes; elle nous apparaît comme une puissance qui produit elle-même les organes par lesquels elle se réalise; on peut donc aussi dire d'elle qu'elle est, avant d'exister.

Si la vie terrestre nous conduit à de pareilles affirmations, il n'y a plus à s'étonner de celles par lesquelles nous sommes obligés de balbutier la vie divine. Les repousser par ce qu'elles sont contradictoires, c'est demander qu'on se contente de la simple affirmation de l'incompréhensibilité de Dieu; mais pourquoi serait-il interdit de chercher à *exprimer* cette incompréhensibilité? Peut-on d'ailleurs l'éviter entièrement? Voy. Prat, *ibid.*, p. 407

b) Mais être possible ou être pensé, ce n'est avoir encore qu'une existence purement subjective; pour passer de cette existence subjective à l'existence objective, il faut, après avoir été pensé, devenir indépendant de son *être pensé*.

L'absolu positif pensé reçoit une existence objective, il est posé. Ces deux moments ne sont pas successifs, ils expriment simplement la priorité logique de la pensée sur la réalisation de cette pensée.

L'absolu, dans son mode actuel, est donc un être à la fois pensé et posé, un être dans lequel le « être pensé » et le « être posé, » se superposent absolument ; un être en qui l'idée et la réalité, la pensée et l'existence objective se pénètrent réciproquement et d'une manière parfaite.

Ainsi, la puissance absolue s'actualise d'une manière absolue en unité absolue de la pensée absolue et de l'existence absolue, c'est-à-dire en Esprit absolu ; car c'est bien l'idée de l'esprit que représente cette unité absolue de la pensée et de l'existence, cette pensée absolument réalisée, cette réalité absolument intelligible. En acte, Dieu est Esprit.

Il résulte de la définition de l'esprit plusieurs conséquences que Rothe déduit avec une satisfaction évidente.

Et d'abord, l'esprit est le seul être complet, et, par là même, l'être véritable. En lui s'unissent les deux catégories de l'idée et de la réalité, qui représentent la totalité de l'être.

Tout être qui n'est pas esprit est incomplet, car il

porte avec soi quelque déficit, soit dans son élément *idéel* : son idée n'est pas entièrement réalisée, soit dans son élément réel : son existence est incomplète.

L'esprit est impérissable, puisqu'il est l'unité absolue, par conséquent indissoluble de la pensée et de l'existence. La mesure de la persistance d'un être est donnée par la mesure dans laquelle les éléments qui le constituent sont réunis; dans l'esprit, ces éléments coïncident parfaitement.

L'esprit est inaltérable, rien ne peut ni le troubler ni l'obscurcir. Il est indivisible sans être simple; il ne peut être ni augmenté ni diminué.

L'esprit n'a rien à redouter du dehors; il est pleinement heureux en lui-même. S'il entre en rapport avec un autre être, ce rapport ne pourra être que positif; il s'ouvrira à cet autre être et se communiquera à lui. Quelle raison aurait un être pour se fermer vis-à-vis d'un autre et pour l'écarter de soi, si ce n'est la crainte d'une gêne ou d'une altération de son propre bonheur? L'esprit est donc essentiellement pénétrable; il est lumière, il est amour.

Puisque l'esprit est une pensée absolument réalisée, il ne peut être conçu comme puissance; il est toujours actuel, jamais virtuel.

L'esprit est bon, car il répond absolument à son idée; l'esprit seul est parfaitement bon, car il est le seul être qui, en vertu même de son idée, réponde toujours parfaitement à cette idée. Le bien ne peut être qu'esprit; tout être qui n'est qu'imparfaitement bon ne réalise pas entièrement son idée, il n'est pas véritable esprit.

§ 4. — *La personnalité.*

Dans son mode actuel Dieu est esprit, quant à son essence ; qu'est-il quant à sa forme ?

Pour passer de son premier mode au second, l'absolu positif a été pensé et posé ; mais pour qu'une chose soit pensée et posée, il faut qu'il y ait quelque chose qui pense et qui pose, c'est-à-dire un entendement et une volonté. Ceux-ci sont nécessairement compris dans l'absolu positif, puisqu'il renferme la totalité des déterminations de l'être ; ils apparaissent les premiers au sens logique, lorsque l'absolu commence à s'actualiser.

L'entendement divin absolument actif ne reçoit pas ses pensées du dehors, mais les tire de lui-même ; replié sur lui-même, il se prend lui-même pour objet de sa connaissance, il se distingue lui-même de lui-même, il a conscience de soi. L'entendement conscient, c'est la raison ; l'entendement divin est la raison absolue.

La volonté divine est absolument active, son activité n'appartient à aucun degré à une causalité étrangère, elle a sa cause en elle-même. La volonté absolument active et l'activité absolument voulue, c'est la liberté absolue.

Dieu, dans son mode actuel, est liberté absolue et raison absolue. Mais l'entendement par lequel il pense son être et la volonté par laquelle il le pose coïncident parfaitement ; ils ne peuvent être compris que dans une unité absolue. Or, l'unité de l'entende-

ment et de la volonté s'appelle le moi ou la personnalité (1).

C'est donc par l'apparition de la personnalité que commence le mouvement d'actualisation de l'absolu. Cette apparition résulte d'un devenir encore impersonnel; mais le fond de ce devenir est la constitution même de la personnalité, qui, aussitôt qu'elle apparaît, devient le principe de l'actualisation de l'être divin.

La personnalité divine pense et pose dans un acte absolu tout le contenu de l'absolu positif (2) et le rapporte à soi comme but. Dans cet acte, la raison et la liberté de Dieu manifestent leur caractère absolu.

§ 5. — *La nature et la personne divines.*

L'objet absolu que le sujet absolu pense et pose ainsi sera un objet spirituel, pensé et posé d'une manière absolue; il sera impersonnel, il n'est pas lui-même principe de pensée et de volonté; il sera une nature (3); il est produit par le déploiement de toutes les déterminations virtuelles qu'il renfermait implicitement, il est « *ein aus sich selbst heraus;* » enfin il sera un organisme, il n'est pas son propre but.

Ainsi, la personnalité divine détermine le contenu

(1) Rothe emploie le mot *Persönlichkeit* pour désigner le *moi*.

(2) Il ne s'agit que des déterminations positives de l'être; ainsi le mal et l'existence matérielle, l'un contradictoire, l'autre mêlé de non-être, ne peuvent appartenir à l'essence divine.

(3) *Natura*, de *nasci* « engendré, » dont le contraire est *factura*, de *facere*, « manufacturé. »

de l'absolu pour être une nature divine (1), dans laquelle elle trouve l'instrument de son activité absolue, et par laquelle elle possède la vie absolue. Sans personnalité divine et sans nature divine, pas de Dieu vivant.

Ce *processus* par lequel Dieu se détermine comme personnalité et comme nature, constitue un seul et même acte. La nature divine n'existe que par la personnalité divine, celle-ci à son tour n'est la personnalité divine, c'est-à-dire la personnalité absolue, que parce qu'elle pense et qu'elle pose un objet absolu.

La nature divine absolument déterminée par la personnalité divine, reste sous sa dépendance absolue. En vertu de son idée, Dieu est la causalité absolue; mais en vertu de sa détermination comme personnalité, cette causalité absolue est absolument entre ses mains, il est le sujet, jamais l'objet de cette causalité. Sa nature renferme toutes les possibilités de l'être à l'état réel, mais ces possibilités n'ont de réel que l'existence, elles ne possèdent en elles-mêmes, à aucun degré quelconque, la plus petite parcelle de puissance de réalisation. C'est la personnalité divine qui seule leur donne la puissance pour sortir de leur simple existence de possibles et pour devenir des puissances actives en vue d'un but à atteindre, dans

(1) L'idée de matérialité qu'on attache souvent à l'idée de nature, explique la répugnance que beaucoup éprouvent à parler d'une nature divine, répugnance que ne partagent ni la piété, ni l'Ecriture sainte.

la mesure exacte où la personnalité divine a conçu et voulu leur action (1). En vertu de sa nature, Dieu peut tout, mais il est maître absolu de ce pouvoir, pour ne faire que ce qu'il veut. Pour lui, pouvoir, vouloir et faire, ne sont en aucune mesure les actes identiques : ils restent chacun absolument soumis à la libre détermination de la personnalité divine.

Dieu est donc l'unité absolue de la personnalité divine et de la nature divine : or, un moi et une nature qui lui sert d'organe, constituent, dans leur unité, ce qu'on appelle une personne : Dieu est donc la personne absolue (2).

Ainsi, dans son mode actuel, Dieu est : quant à

(1) Il est de l'essence de la liberté de ne pas réaliser tous les possibles, tandis que l'essence de la puissance est de réaliser tout ce qu'elle renferme.

(2) La distinction du sujet et de l'objet, sur laquelle repose la détermination personnelle, n'est pas, pour Rothe, une distinction entre soi et un autre, mais une distinction de soi d'avec soi. L'être personnel est un être qui se distingue de soi conçu comme sujet, *moi*; de soi conçu comme objet, *nature*; mais qui, dans ce même acte, ramène cette division à l'unité en déterminant sa nature comme un organisme qu'il rapporte à son moi. En dehors de ce *processus*, il ne saurait y avoir une personne, mais pour Rothe il se passe tout entier dans l'intérieur de l'être. Aussi le Dieu de Rothe n'a-t-il besoin d'aucun autre pour être Dieu personnel d'une manière absolue et complète. Comp. avec Renouvier, *Esquisse d'une classif. systém. des doctr. phil.*, II, p. 203, où on lit : « Nous parvenons à nous former l'idée de Dieu, en tant que personne, seulement lorsque nous pensons cette personne comme en rapport avec un monde dont elle embrasse souverainement les lois, et avec d'autres personnes instituées libres sous la condition de ces lois. »

son essence, esprit absolu ; quant à sa forme, personne absolue.

En se déterminant comme la personne absolue, Dieu a actualisé la puissance absolue, et, par là, a fait disparaître l'absolu pur. Mais le Dieu, dont nous cherchons la notion, ne saurait cesser d'être un absolu pur. Le Dieu de la conscience chrétienne est à la fois l'Absolu et le Père. Il faut donc qu'en même temps que Dieu se détermine comme personne, et par cet acte cesse d'être l'absolu pur, il restaure en quelque sorte cet absolu par un nouvel acte de libre détermination.

La personne divine qui s'est dégagée de l'absolu pur, s'y replonge volontairement, par un acte libre, pour en ressortir à nouveau. Cet acte par lequel Dieu, en tant que personne, s'affirme comme absolu pur, constitue la plus haute affirmation de la personnalité elle-même ; par cette affirmation, la personne divine devient réellement cause d'elle-même, l'absolu pur dont elle procède est voulu et posé par elle, de telle sorte que son principe et sa cause, c'est encore elle-même.

Dieu est ainsi véritablement *causa sui*, cause de son mode actuel comme de son mode virtuel, cause de sa personne comme de son existence, même à l'état d'absolu pur.

Ce qu'il était en vertu d'une nécessité interne, il le devient incessamment par un acte de souveraine liberté ; il passe incessamment de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance. Par là il est conçu comme absolument en dehors du temps. En lui, le

devenir et l'être coïncident absolument, il est ce qu'il devient, il devient ce qu'il est, il est éternellement cause de son devenir, comme de son être. Absolue unité de l'absolu pur et de l'esprit personnel absolu, il est l'Eternel, celui qui est, le Dieu vivant (1).

(1) En partant de la plus haute abstraction, Rothe arrive à une notion de Dieu singulièrement vivante et concrète, dont l'analyse ci-dessus ne donne qu'une imparfaite idée. Dieu est à la fois le Dieu absolu, au-dessus de toute pensée, incompréhensible, insondable, et le Dieu qui est une personne, le Dieu qui peut entrer en rapport avec nous, et nous avec lui, le Dieu qui a des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, un cœur pour nous aimer. Avec la méthode idéaliste, Rothe nous conduit à un réalisme bien éloigné de l'idéalisme hégélien. « Qu'est mon concept de Dieu, » dit Rothe, « si ce n'est la reconstruction scientifique de l'idée enfantine que se fait de Dieu le plus humble des chrétiens? » (Introd., p. VIII). Pour arriver à exprimer l'idée du Dieu vivant sous la forme ordinaire des jugements, il faut accepter la contradiction logique. inhérente à la notion de cause première en puissance. J'ai déjà fait remarquer que la notion de vie organique implique une contradiction logique du même genre, non de la même portée, puisqu'au-dessus de la puissance qui s'actualise dans la vie, il y a l'idée du Créateur qui justifie la puissance. Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de la cause première, aussi beaucoup de bons esprits croient-ils devoir se contenter d'affirmer la cause première sans essayer de la définir en elle-même, autrement que par son rapport avec le monde. Aller au delà, c'est sortir des conditions de la pensée humaine, qui ne peut exprimer l'inexprimable sans contradiction. Dieu est pour nous essentiellement la cause première, le Créateur. S'il est impossible de méconnaître les résultats précieux pour la pensée chrétienne auxquels aboutit l'analyse de Rothe, on va voir que la réalité reprend ses droits, et que l'effort logique destiné à comprendre Dieu en lui-même nous ramène en définitive au Dieu conçu essentiellement comme créateur.

CHAPITRE III.

DE LA CRÉATION.

§ 1. — *Idée et motif de la création.*

En même temps que Dieu se pense et se pose comme personne absolue, il pense aussi par une nécessité logique, inéluctable, l'idée d'un autre que lui, de son non-moi.

Cette nécessité logique existe pour Dieu, car une idée n'est entièrement déterminée que lorsqu'elle l'est négativement, aussi bien que positivement. Toute affirmation implique une négation correspondante. Quand Dieu, en tant que personne, dit : moi, il dit, par cela même : je ne suis pas mon non-moi.

Mais cette nécessité logique, qui impose à Dieu l'idée de son non-moi, n'entraîne en aucune manière la nécessité de le poser aussi (1).

(1) Dans la première édition de son *Ethique*, Rothe avait laissé échapper une faute, dont il s'était rendu compte (I, p. 161, *rem.* 1) avant même que les critiques dont son ouvrage fut l'objet l'eussent signalée. Dans cette première édition, Dieu, en pensant et en posant son *moi*, pensait et posait du même coup son *non-moi*.

Nous l'avons vu, aucune nécessité ne contraint Dieu à poser tout ce qu'il pense. Ce non-moi est donc une simple idée, sans aucune réalité, et qui n'en aura que si Dieu veut lui en donner une, en vertu d'une libre détermination. Dieu a le pouvoir de le poser ou de ne le point poser; mais, précisément parce qu'il est libre, il faut qu'il se décide pour l'un ou pour l'autre (1).

Cette décision ne saurait être abandonnée au hasard ou à l'arbitraire, elle est soumise à une loi (*sie steht unter einem unverbrüchlichen Gesetz*, I, p. 155), qui détruit l'alternative logique en rendant un des termes moralement impossible. Cette loi n'est rien d'étranger à Dieu, c'est lui-même, c'est l'idée même de son être; Dieu ne peut, en effet, se déterminer que d'après lui-même, d'après son idée, c'est-à-dire d'après sa perfection absolue. Or un des termes de l'alternative satisfait nécessairement à la perfection davantage que l'autre; Dieu sera donc obligé de réaliser celui qui répond à sa perfection : le parfait est seul digne de lui (2).

(1) Il n'est pas question ici d'un choix qui impliquerait une délibération; toute délibération résulte d'une lacune dans la connaissance ou dans la puissance.

(2) La prétention de construire un système qui réponde à l'ensemble des choses n'exclut donc pas l'affirmation de la liberté en Dieu; la liberté n'est pas l'arbitraire; si la spéculation est en possession d'une idée de Dieu et que cette idée soit la vraie, elle devra en déduire ce que Dieu aura fait ou dû faire pour rester lui-même. Plus on affirmera l'absence de toute nécessité métaphysique dans une décision, plus, pour échapper à l'arbitraire, cette décision impliquera une nécessité morale (obligation).

Quel est, des deux termes de l'alternative, celui qui répond à la perfection de Dieu : laisser son non-moi à l'état de simple pensée, ou lui donner une existence objective qu'il n'a point encore et qu'il ne peut tenir que d'une libre détermination de Dieu? La réponse ne peut sortir que de l'analyse de ces deux termes. Supposons que Dieu réalise l'idée de son non-moi.

L'idée de ce non-moi est l'idée d'un être qui est en tout l'opposé de Dieu, chez lequel correspond, à chaque détermination de Dieu, la négation de cette détermination. Dieu est l'absolu, son non-moi sera l'être contingent par excellence; Dieu est la plénitude absolue, son non-moi sera le vide absolu, le non-être.

En réalisant cette idée, Dieu donne l'existence à un quelque chose dont on ne peut rien affirmer, sinon qu'il est; mais qui est cependant réalisable, puisqu'il peut être pensé en tant qu'objet nécessaire de la pensée divine dans l'affirmation du moi.

Une fois cet être réalisé, il s'établit entre Dieu et lui un rapport qui devra être conforme à ce qu'exigent d'une part l'idée de Dieu, d'autre part celle de son non-moi. Dans un pareil rapport Dieu ne peut être conçu que comme actif; cet être devient l'objet de l'activité divine. Ce non-moi est purement négatif, il

Dans cette remarque, Rothe ne tient pas compte du fait que le contenu de l'idée de Dieu a son origine dans ce que nous connaissons de la réalité; la logique ne fait que disposer ce contenu dans un ordre génétique. Si la spéculation peut déduire ce que Dieu a dû faire, c'est que l'idée de Dieu, d'où elle le déduit, a pour origine la synthèse immédiate des éléments du concret. La notion de créateur est contenue dans l'absolu de la piété chrétienne.

ne peut donc se modifier qu'en devenant positif, c'est-à-dire en recevant les déterminations dont il est privé. L'activité de Dieu à son égard consistera donc à supprimer toutes les négations qui font de lui l'opposé logique de Dieu, et à lui communiquer toutes les déterminations divines, jusqu'à le rendre le semblable de Dieu; en un mot, l'activité de Dieu à l'égard de son non-moi, consistera à remplir de sa plénitude le vide absolu de cet être. D'opposé logique de Dieu, il deviendra homogène à Dieu (*ihm wesentlich homogen*); il sera, sous la forme de l'existence dérivée, ce que Dieu est sous la forme de l'existence absolue.

Ainsi transformé, le non-moi de Dieu reste toujours son non-moi, la distinction reste intacte, il n'y a aucune confusion entre Dieu et cet autre lui-même; seulement Dieu peut soutenir avec lui une nouvelle relation toute affirmative. Dieu se retrouve dans son non-moi, il vit en lui comme dans un autre lui-même. Le résultat définitif de la décision de poser son non-moi serait donc l'existence d'un autre que Dieu, qui lui serait parfaitement semblable, tout en restant parfaitement distinct de lui, et avec lequel il vivrait dans la plus intime communion.

La question revient à savoir si une pareille activité est digne de Dieu, s'il est plus conforme à sa perfection de se proposer un pareil but ou de rester dans son absoluité.

L'absolue perfection d'une personne consiste à pouvoir se proposer le but le plus élevé et à l'atteindre; or le but que nous venons d'indiquer est le plus élevé

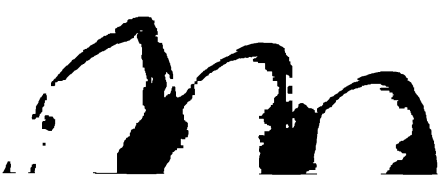
qui se puisse concevoir ; il est possible seulement à celui qui est la personne absolue, car l'acte de poser son non-moi hors de soi, n'appartient qu'à la seule liberté absolue. Renoncer à un pareil but serait se déterminer à ne penser et à ne vouloir que soi, et on ne saurait attribuer cette détermination qu'à une sorte d'égoïsme.

Exclure tout autre être que soi et tout rapport avec un autre que soi, est une imperfection ; la perfection demande que le parfait puisse soutenir une relation avec un autre que soi-même, sans en recevoir aucune atteinte, ni aucune limitation dans son propre être ; la perfection demande en outre que cet autre soit posé, et ce rapport réalisé (1).

Ne pas poser son non-moi serait donc pour Dieu rester au-dessous de sa propre idée, de l'idée de l'absolu, dans laquelle est comprise l'activité absolue de la causalité absolue.

Dieu doit donc, *Gott muss*, poser l'idée de son non-moi, non pas en vertu d'une nécessité physique quelconque, mais uniquement en vertu d'une nécessité purement morale, dérivant exclusivement de sa personnalité, en aucune manière de sa nature, et qui cependant n'en est pas moins absolue, *von nicht gerin-*

(1) On peut faire ici la même remarque que plus haut. Il est contradictoire de parler d'une idée de la perfection qui détermine l'idée de Dieu. Nous ne pouvons juger de la perfection qu'à postériori ; créer est plus parfait que ne pas créer, non en soi, ce qui ne pourrait signifier autre chose sinon que Dieu est conditionné, mais simplement par ce que Dieu a créé.



gerer Stringenz als die mathematische und überhaupt die logische (1).

Cette nécessité n'implique aucune contrainte, puisque c'est Dieu lui-même qui la pose; elle ne lui est imposée par personne, et n'a d'autre origine que sa propre détermination de lui-même, que son absolue liberté (2). Loin d'exclure la liberté, la nécessité morale (obligation) en est la plus haute affirmation, car la vérité de la liberté ne saurait exister que là où tout arbitraire, tout accidentel est exclu de la détermination.

L'activité de Dieu dont il s'agit ici est un acte de liberté, précisément parce que c'est un acte de nécessité morale, *ist ein Act der Freiheit eben weil sie ein nothwendiger Act ist* (3).

Si Dieu pose son non-moi, c'est donc uniquement dans le but de se le rendre semblable et de se donner à lui. L'activité, dont la nécessité est impliquée dans notre idée de Dieu, nous apparaît donc comme une communication de soi-même à autrui, comme un don de soi-même.

Le don de soi-même, c'est l'amour. Ce n'est qu'en Dieu que nous apprenons à connaître l'amour véritable, car en Dieu l'amour tend exclusivement à don-

(1) I, p. 160.

(2) « Uns ist das Schaffen ein nothwendiges lediglich als die an sich nothwendige Wirksamkeit des *in seinem Sein schlechtin durch sich selbst vollendeten Gottes* » (I, p. 170). Dieu crée parce qu'il est conforme à son idée de créer; mais, encore une fois, son idée ne peut être, pour nous, autre que celle de Créateur.

(3) I, p. 161.

ner, jamais à recevoir. Pleinement satisfait dans sa félicité, Dieu en aimant ne cherche en rien son intérêt; son unique but est de se communiquer à autrui, de vivre pour un autre. Son amour est absolument désintéressé, il est l'amour absolument pur et l'amour absolument parfait. Aussi l'amour n'est-il pas un attribut de Dieu, car il n'exprime pas une relation de Dieu avec lui-même, non plus qu'une relation de Dieu avec le monde, puisqu'il est avant celui-ci ; l'amour est une détermination fondamentale de la personnalité divine, *eine wesentliche Bestimmtheit unmittelbar seiner Personalität* (1). Dieu aime parce qu'il est le moi absolu, *das absolute Ich*. Toute l'activité de Dieu au dehors de lui est amour; l'amour est la cause de la création, non que Dieu ait besoin de créer pour être amour, mais parce qu'il est amour, il crée.

Ainsi s'explique ce caractère que nous avions reconnu à l'acte créateur, d'être à la fois libre et nécessaire; dans l'amour nous trouvons, en effet, réalisé l'unité de la liberté et de la nécessité; rien n'est à la fois plus libre et plus nécessaire que l'amour. Là où l'amour délibère, il n'y a qu'amour imparfait; l'amour vrai n'hésite pas, il faut qu'il aime. L'amour oblige, mais la nécessité qu'il impose n'est pas seulement libre, elle est la plus haute affirmation de la liberté.

§ 2. — *Nature de l'activité créatrice.*

Dieu agit hors de lui, il crée.

(1) I, p. 167.

Il importe de déterminer de quelle manière Dieu, quand il crée, fait passer dans la réalité sa puissance d'être cause. Dans aucun cas, il ne faut concevoir cette puissance comme tendant d'elle-même à s'actualiser, à produire tout ce qu'elle est capable de produire. Dieu est maître absolu de sa puissance, il peut la déployer et la faire agir quand et comme il le juge bon, c'est-à-dire dans un rapport exact avec le but qu'il se propose d'atteindre.

Son but est de donner l'existence à un autre que lui, semblable à lui, tout en restant parfaitement distinct de lui.

Dieu produira-t-il cet autre par un acte absolu, par un acte dans lequel la plénitude de sa toute-puissance entre en activité et passe toute entière dans son effet pour se confondre avec lui? Evidemment non, car un acte absolu de la cause absolue serait lui-même absolu ; Dieu ne produirait pas un monde, mais un second exemplaire de Dieu, ce qui n'a pas de sens (*ein baarer Wiedersinn*).

Pour que la créature soit créature, il faut que, quelque semblable à Dieu qu'elle puisse être, elle ne possède pas l'existence absolue, mais reste un être relatif, résultat d'un devenir qui ne coïncide jamais absolument avec l'être.

Cette condition ne saurait être réalisée par un acte dans lequel cette puissance s'actualiserait toute entière, mais seulement par une activité de la toute-puissance divine que Dieu, dans sa pleine possession de lui-même, règle et proportionne selon le but à atteindre.

Cette pleine possession de sa propre puissance est le privilège de la souveraine liberté; aussi ne doit-on pas parler d'une limitation de la toute-puissance, puisqu'en fait cette soi-disant limitation est l'expression de la souveraine sagesse de Dieu et de son absolue liberté, l'affirmation la plus haute de sa pleine possession de lui-même, en lui-même comme hors de lui-même.

L'activité créatrice de Dieu, absolue dans sa cause, relative dans son effet, est donc une activité spécifique; elle appartient à Dieu seul.

La conséquence de cette relativité est que Dieu ne déploie pas sa puissance dans sa totalité et en une seule fois; il ne produit pas d'un coup et immédiatement le monde tout achevé et tel qu'il doit être, mais il le crée encore incomplet et ne l'amène que successivement à sa perfection (1).

Dans l'activité créatrice de Dieu, penser et décider, vouloir et faire, ne coïncident pas nécessairement. Rothe reproche aux théologiens de laisser cette question du caractère de l'activité créatrice trop indécise; elle est cependant de la plus haute importance; car dit-il, « si le monde, et tout particulièrement le monde terrestre, tel qu'il est aujourd'hui, est bien l'œuvre que Dieu se proposait lorsqu'il s'est mis à créer, il faut renoncer à toute théodicée. Si Dieu ne voulait et ne pouvait conduire la créature à rien

(1) L'idée de relativité entraîne-t-elle nécessairement l'idée de succession ? Cette dernière, très importante dans le système, n'est justifiée que par des développements ultérieurs.

de mieux que ce que l'expérience nous permet de constater, il n'aurait certainement pas commencé à créer (1). »

§ 3. — *Rapport des deux modes de l'existence divine avec le monde.*

Dieu pose son non-moi pour en faire un autre lui-même ; dans la mesure où la créature lui devient plus semblable, il la pénètre davantage et habite en elle. Toutefois, ce n'est que dans son mode personnel que Dieu s'assimile le monde et le pénètre ; il ne saurait le faire dans son mode absolu, dont on ne peut rien dire de déterminé.

Ainsi Dieu, comme personne divine, devient de plus en plus immanent au monde ; comme absolu pur, au contraire, il est et reste toujours absolument transcendant.

(1) I, p. 174.

CHAPITRE IV.

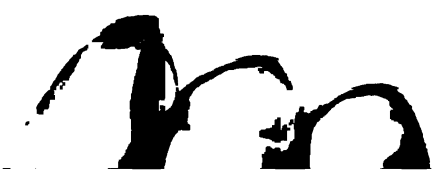
DU MONDE, RÉSULTAT DE LA CRÉATION.

§ 1. — *Le monde quant à sa forme.*

La créature dans laquelle Dieu veut retrouver un autre lui-même doit être à la fois semblable à Dieu et différente de lui.

a) La créature doit rester toujours nettement distincte de Dieu ; Dieu étant l'absolu, la créature sera, avant tout, un être auquel est attaché d'une manière indélébile une part de non-être ; quelque semblable à Dieu qu'elle puisse devenir, elle conservera toujours ce caractère distinctif d'être fini et limité.

b) La créature doit devenir le semblable de Dieu ; mais comment l'être fini pourra-t-il devenir semblable à l'infini ? — En comprenant sous la forme de l'illimité cette détermination d'infini qui doit être attribuée à l'être fini pour qu'il devienne le semblable de Dieu, l'illimité est, dans la sphère du fini, le corrélatif (*das specifische analogon*) de l'absolu. L'absence de limites est une « *absoluité relative.* »



Mais comment un être peut-il être à la fois fini et sans limites? Il suffit que, n'ayant point de limites hors de lui, il en ait en lui-même, c'est-à-dire qu'il soit divisé en une pluralité indéfinie d'existences particulières (1). Il sera limité en ce sens que chacune des unités qui le composent est limitée en elle-même et par rapport aux autres, mais il sera illimité parce que le nombre des unités dont il est formé n'a pas de limite.

Toute créature est un être limité; mais le monde formé par la somme indéfinie (*endlose*) de ces créatures est illimité. Une fois arrivé à sa perfection, il sera, sous la forme du relatif, ce que Dieu est sous la forme de l'absolu.

§ 2. — *Le monde quant à son essence.*

Dieu est esprit; l'être qu'il crée devra être esprit pour être le semblable de Dieu. S'il y a donc dans le monde quelque chose qui ne soit pas esprit, ce quel-

(1) Rothe donne ici une première solution de la question si difficile de l'existence des individus. Ce n'est pas une imperfection, encore moins un mal, mais une condition essentielle et permanente de la réalisation de la fin que Dieu poursuit, une garantie que le monde achevé satisfera toujours à la condition d'être l'*autre* de Dieu tout en étant apte à se laisser entièrement pénétrer par lui, comme la suite va le faire comprendre. Toutefois, l'effort pour justifier l'individuation n'aboutit pas; Rothe va y reconnaître plus loin non seulement une manifestation de l'imperfection de la créature, mais une des causes de l'inévitabilité du péché.

que chose n'appartient pas à la création définitive ; ce n'est qu'un échafaudage destiné à disparaître lorsqu'il aura rempli son rôle.

Dieu est une personne ; l'être qu'il crée devra donc être esprit personnel ; mais nous savons que le monde est formé d'une pluralité d'êtres particuliers ; le monde spirituel que Dieu crée consistera donc en une pluralité indéfinie de personnes spirituelles ; ce sera un monde d'esprits. Ce n'est que dans un monde pareil que Dieu pourra habiter et avoir une existence cosmique. En effet, les esprits seuls sont essentiellement pénétrables les uns pour les autres. Tandis que la propriété essentielle des êtres matériels est l'impénétrabilité, les esprits ont la faculté de s'assimiler les uns aux autres et de vivre ainsi réellement les uns dans les autres, sans rien perdre pour cela de leur propre réalité et sans cesser de constituer des êtres parfaitement distincts.

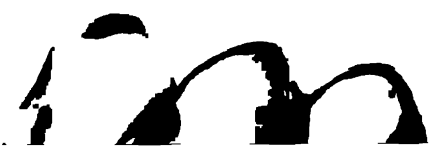
Nous savons que l'esprit est l'union intime de la pensée et de l'existence objective.

Comme réalité, un esprit peut devenir objet d'activité pour un autre esprit ; comme idée, objet de connaissance.

Tout esprit est, en outre, personnel, doué d'intelligence et de volonté.

Que se passera-t-il lorsque deux esprits seront en présence ?

Par leur intelligence, ils se connaîtront mutuellement, et comme, par leur élément idéel, ils sont parfaitement intelligibles et, en quelque sorte, transparents l'un pour l'autre, ils pourront se former l'un de



l'autre une idée adéquate et complète, ils se posséderont mutuellement par leur élément idéel.

Par leur volonté, ils pourront ensuite réaliser chacun en soi cette idée de l'autre, de la même manière qu'ils ont réalisé chacun en eux-mêmes leur propre idée. Chacun, par le pouvoir qu'il a de se déterminer lui-même, reproduira en lui l'état spirituel de l'autre, qu'il connaît comme le sien propre ; il fera sien cet état, sans préjudice pour l'autre et réciproquement. Ces esprits vivront ainsi l'un dans l'autre, il y aura unité réelle et complète de leur être tout entier sans qu'ils aient pour cela cessé de former deux êtres parfaitement distincts.

Ce que nous venons de décrire n'est pas autre chose que l'amour. « S'aimer, » dit Rothe, « s'aimer est cela et rien de moins » (*Diess und nichts geringeres*). L'amour est l'assimilation réciproque, et la perfection de l'amour est en rapport direct avec le degré de cette assimilation.

Aimer, c'est se doubler ; c'est vivre dans un autre et se rendre semblable à ce qu'on aime. Il est dans l'essence de l'amour de créer une unité réelle et véritable entre ceux qui s'aiment, unité qui, loin d'effacer la distinction des personnes, n'existe qu'en vertu même de cette distinction.

Mais aimer n'est pas seulement se doubler, c'est bien plus encore se multiplier ; les rapports que l'amour crée entre deux personnes, il est de son essence de les entretenir avec le plus grand nombre de personnes possible. Les esprits peuvent se pénétrer en nombre indéfini. On peut donc concevoir un

monde composé d'un nombre indéfini de personnes spirituelles formant, par l'amour, une unité véritable et comme une seule et même personne (1).

Dieu, l'esprit personnel absolu, peut, à plus forte raison, habiter dans une multitude indéfinie d'esprits et trouver un autre lui-même dans ces esprits conçus dans l'unité de leur nombre indéfini.

(1) Dans le domaine du sentiment, qui ne croit à une union intime et vivante, comme à une vie des âmes les unes dans les autres. *Anima est ubi amat;* mais si du domaine du sentiment on passe au domaine scientifique, il semble qu'on ne prenne plus cette expérience au sérieux. Rothe pense que l'absence de précision dans la notion d'esprit explique cette indifférence ou cette incrédulité à l'égard de l'existence, *realiter*, des esprits les uns dans les autres. Pourquoi parlerait-on d'un déchirement de cœur en se séparant d'un être aimé, si les esprits ne vivaient pas l'un dans l'autre par l'amour? Que signifieraient ces sentiments de sympathie pour les douleurs et les joies d'autrui, ressenties dans la mesure même où l'on est plus unis avec ceux qui les éprouvent, jusqu'à en souffrir plus que des siennes propres? Si l'amour ne créait pas une union véritable, comment la profondeur et la réalité de cette sympathie augmenterait-elle avec l'intensité de l'amour?

Enfin, il faut remarquer que ces phénomènes sont dans un rapport étroit avec le degré de spiritualité; élémentaires aux degrés inférieurs du développement moral, ils trouvent leur épanouissement chez l'homme qui atteint la plus grande élévation morale. L'application à Jésus-Christ et à son œuvre n'est pas difficile à faire. Il est d'ailleurs intéressant de rapprocher ces idées de Rothe des fortes expressions bibliques relatives à l'habitation de Dieu en l'homme, à l'union du chrétien avec Jésus-Christ et des chrétiens entre eux. « Qu'ils soient un comme nous sommes un. »

§ 3. — *Le monde quant à son mode de formation.*

Il est toutefois encore une condition à laquelle doit satisfaire le monde spirituel pour être vraiment le semblable de Dieu. Dieu, dans son mode actuel, est lui-même cause de ce qu'il est ; pour lui devenir semblable, il faut que la créature soit ce qu'elle est de par sa propre activité. Il est évident, d'ailleurs, que sans cela Dieu ne pourrait entretenir avec elle le rapport d'amour dont il vient d'être question.

Une créature semblable à Dieu ne saurait être l'objet de l'amour divin que si ce caractère d'être semblable ne dérive pas exclusivement de la causalité divine, mais aussi de l'activité de la créature elle-même. Une créature que Dieu aurait fait esprit serait un chef-d'œuvre; mais automate incomparable, elle ne saurait être objet d'amour, pas plus qu'une statue ne l'est, au sens vrai, pour l'artiste qui l'a faite.

Pour que la créature soit aimée de Dieu, il faut que ce qu'il y a d'aimable en elle soit le résultat de sa propre détermination, c'est-à-dire qu'elle ait une valeur morale. Dieu ne peut aimer que ce qui est moral. Evidemment, une créature ne peut se donner son être, elle serait Dieu; mais, comme être personnel, elle peut se donner sa manière d'être par le pouvoir qu'elle a de se déterminer elle-même.

La notion de l'esprit nous conduit, du reste, à la même conclusion. Dieu est esprit parce qu'il se veut et se pose comme esprit; il en est de même pour la créature. Le Créateur ne peut la créer directement

spirituelle ; il ne peut que créer les conditions dans lesquelles et par lesquelles la créature pourra, par sa propre activité, se poser comme esprit. Directement, Dieu ne crée que des choses matérielles ; pour créer des esprits, il prend un détour. Il crée un être matériel, mais le constitue de telle sorte que cet être devienne esprit en réalisant par lui-même et en lui-même l'union intime des deux éléments, idée et existence, dont il est formé.

§ 4. — *Le monde quant à son ensemble et à sa durée.*

La création a donc pour but une pluralité indéfinie d'esprits personnels dans lesquels Dieu habite. Ces esprits personnels arrivés à la perfection, c'est-à-dire entièrement pénétrés par Dieu, sont les anges, et le monde qu'ils forment est le ciel... Le ciel peuplé d'anges, tel est le but de la création. Tout le reste est un échafaudage qui disparaît dans la mesure où le monde devient ciel.

Ce but doit être atteint, car le Dieu absolu ne peut se proposer un but qu'il ne saurait atteindre ; d'un autre côté, en raison même de ce caractère absolu de Dieu, la créature, tout en devenant semblable à Dieu, ne peut lui devenir identique, mais doit rester toujours un être relatif et fini.

Cette antinomie se résout de la manière suivante : chaque créature particulière, comme l'ensemble des créatures, arrive à sa perfection, mais cet ensemble n'est jamais complet ; c'est une totalité, mais une totalité toujours relative, jamais définitive.

L'univers doit donc être considéré comme un ensemble organique et indéfini de mondes. Chacun de ces mondes arrive à réaliser parfaitement son idée, et Dieu le pénètre alors absolument; toutefois la personne divine dépasse toujours ces mondes particuliers et successifs, aussi bien qu'elle dépasse leur totalité indéfinie. En un mot, l'existence cosmique de Dieu s'accroît indéfiniment, mais ne devient jamais égale à son existence absolue, son immanence augmente indéfiniment, mais sans jamais atteindre à la hauteur de sa transcendance.

Aussi Dieu ne cesse-t-il jamais de créer, aucun monde ne saurait le contenir tout entier; chaque création devient le motif et l'instrument d'une création nouvelle et plus magnifique, sans que jamais aucune puisse devenir une expression adéquate du Dieu que les cieux des cieux ne peuvent contenir.

Les esprits arrivés à la perfection dans chaque monde deviennent les instruments de Dieu pour la création des mondes nouveaux, ce qui assure la continuité dans la création et son caractère d'être un seul et même organisme.

Lorsqu'un monde est achevé, il se trouve dans une union parfaite avec Dieu, il est un avec lui; il est par là même aussi un avec les mondes déjà arrivés à la perfection. Les mondes achevés (le nôtre est en pleine formation) forment ainsi un tout harmonique, dans lequel les individualités qui occupent une position identique dans leur monde respectif, se sont réunies pour former des individualités collectives.

Comme chaque monde forme un organisme, il doit

y avoir dans chacun d'eux une personne qui en est en quelque sorte le centre; les personnes centrales de chaque monde se pénètrent et deviennent des personnalités collectives d'un ordre de plus en plus élevé; peut-être même une personnalité collective centrale (Coloss., I, 15) qui traverse l'univers, dont elle forme en quelque sorte comme l'axe spirituel (1).

L'activité créatrice de Dieu ne s'épuise donc jamais; mais s'il faut concevoir la création sans fin, il n'est pas moins nécessaire de la concevoir sans commencement.

L'acte créateur coïncide avec l'acte par lequel Dieu pose son moi; il est donc hors du temps, par conséquent sans commencement, puisqu'il ne saurait y avoir de commencement en dehors du temps.

Le produit de cette activité est aussi sans commencement. Bien entendu, seulement en tant qu'il s'agit de la créature primitive, du simple non-moi de Dieu; car, dès que ce non-moi reçoit une détermination quelconque qui le met en voie de devenir le monde, la créature, ainsi déterminée, présuppose l'existence antérieure du non-moi encore indéterminé; il y a un avant, il y a un après, il y a succession temporelle, il y a temps.

Ainsi, si la création est sans commencement, le monde, lui, a commencé. Ceux qui veulent que Dieu ait commencé de créer à un moment donné, ont le désir de sauvegarder par là la liberté de Dieu dans la création, et de maintenir l'absolue dépendance de la

(1) I, p. 191.

créature; mais, pour cela, il n'est pas nécessaire de faire, avec les uns, de l'éternité un temps, ce qui est placer Dieu dans le temps; ou de parler d'un commencement en dehors du temps, ce qui est absurde; ou de faire du temps quelque chose qui existe antérieurement à toute créature, ce qui est faire de Dieu un démiurge (1); il suffit de maintenir l'antériorité logique du monde pensé comme possible, sur le monde posé comme réalité. Réclamer un intervalle de temps, comme garantie du rapport de causalité, est une représentation enfantine du rapport de causalité.

§ 5. — *Le monde quant à sa dépendance de Dieu ou gouvernement divin.*

Le gouvernement divin est l'activité de Dieu qui préside au développement d'un monde déjà existant, mais encore inachevé. Ce développement est bien un développement interne du monde hors de lui-même (2), mais que Dieu tient incessamment sous sa dépendance absolue et qu'il conduit aux fins voulues par le jeu combiné de toutes les activités créées.

Le gouvernement divin suppose donc un plan dans lequel Dieu a déterminé ce que le monde doit être dans son plein achèvement et les moyens par lesquels un tel but peut être atteint. Cette construc-

(1) Pour toute cette discussion, voir I, p. 193-206.

(2) La créature a une réalité indépendante de Dieu. Voir plus loin.

tion à priori, vrai travail spéculatif, devient la norme du gouvernement divin. Mais de même que la spéculation ne porte pas sur les détails, le plan divin n'implique pas la détermination du monde dans tous ses détails passagers; c'est une conception générale, comme un schéma ou une formule algébrique qui fixe les conditions générales auxquelles il faut satisfaire, mais qui permet de le faire avec des éléments très divers.

Les éléments dont Dieu se sert pour réaliser son plan, ce sont les créatures. Par leur activité et leur libre développement celles-ci préparent les matériaux que le gouvernement divin mettra en œuvre.

Tout ce qui fait partie du plan divin est rigoureusement prédéterminé; il ne saurait en être autrement, puisque le but étant précis, les moyens pour y arriver sont nécessairement déterminés par ce but; mais tout ne fait pas directement partie du plan divin. Les résolutions des créatures personnelles, par exemple, ne sont pas prédéterminées (1); dans la mesure où le but doit être atteint par le jeu des activités li-

(1) Dieu les prévoit, non pas avec la certitude que ne comporte pas un acte contingent, mais avec une approximation dont il connaît exactement la valeur. La conjecture est la forme véritable et parfaite de la connaissance, lorsqu'il s'agit d'objets qui, en raison de leur nature, ne sont pas susceptibles d'être connus d'une autre manière. Tous les possibles relatifs au cas donné sont exactement connus par Dieu avec leur degré exact de probabilité, mais il laisse l'acte libre qui doit donner la réalité à l'un ou à l'autre de ces possibles entre les mains de la créature. C'est en cela qu'il est vraiment Créateur tout-puissant et tout sage (I, p. 228).

bres, c'est-à-dire par voie morale, le plan divin laisse expressément le champ libre à ces activités. Ainsi toute la liberté nécessaire est laissée aux créatures personnelles, et son usage, loin de contrarier le plan du monde, contribue, au contraire, à sa réalisation.

Ce plan s'exécute sans hésitation, malgré le désordre que semblent entraîner les déterminations arbitraires des créatures. Par sa toute science, Dieu à chaque moment voit clair dans ce dédale; par sa toute sagesse, il sait ce qu'il faut faire dans chaque éventualité; par sa toute-puissance, il assure les mesures nécessaires pour que, quoi qu'il arrive du chef des créatures, son plan s'exécute et son but soit atteint. Car s'il laisse la créature personnelle agir selon ses propres déterminations, il ne la tient pas moins elle-même absolument en sa main; en sorte que le résultat définitif de l'activité des créatures reste l'œuvre de Dieu.

Chaque événement particulier peut, en effet, dépendre de la volonté des créatures, mais la marche du monde dépend de l'ensemble de ces événements, surtout de leur enchaînement et de leurs connexions; or, celles-ci, qu'on attribue au hasard, sont exclusivement l'œuvre de Dieu, l'œuvre propre du gouvernement divin.

La sagesse de Dieu éclate en ce qu'il a conçu son plan et l'exécute sans enchaîner ni sa propre liberté, ni celle de ses créatures.

Il n'en est plus de même lorsqu'on suppose que Dieu a prédéterminé le plan du monde dans tous ses

détails ; la liberté des êtres personnels se trouve alors immédiatement exclue par cette prédétermination universelle (1), le spectacle du monde ne peut procurer à Dieu qu'un insupportable ennui, et la prière, la prière au sens populaire, la prière qui est une demande et qui attend une réponse, devient un non-sens et une inconséquence inexcusable. Dieu reste loin de nous dans les profondeurs de son éternité et de son immutabilité. « L'homme pieux, » dit Rothe, « n'eut-il aucune réponse aux arguments des savants, fort de sa certitude de l'absolue réalité de la prière, repoussera hardiment toute idée du gouvernement divin qui exclut pour l'homme la possibilité d'une influence déterminante sur la volonté de Dieu et sur la direction qu'il imprime aux événements (2). »

(1) Rothe se livre à une critique très serrée des solutions proposées pour échapper à ce *déterminisme* théologique. (Voir remarques du § 54.)

(2) I, p. 233.

CHAPITRE V.

DE LA RÉALISATION DE LA CRÉATION.

§ 1. — *De la créature primitive.*

L'acte primitif de l'activité créatrice a été de poser son non-moi. Cet opposé logique de Dieu appelé à l'existence est la créature primitive. D'une manière générale, Dieu étant l'absolue plénitude, son opposé logique sera le vide absolu; mais, d'une façon plus précise, Dieu, en acte, étant Esprit, son non-moi sera matière. Matière est, par définition, le contraire d'esprit.

C'est l'appel de la matière à l'existence qui constitue la création par excellence.

La seule détermination que possède la matière est l'existence; elle est quelque chose qui n'est encore rien, mais qui existe. Jusqu'à l'apparition de l'esprit, elle représente dans le monde l'élément de l'existence, du réel; l'élément idée n'arrive à l'existence que par son union avec elle.

En tant qu'elle est tout non-être, la matière pure

est tout limite, par conséquent l'infiniment divisé (*unendliche Theilbarkeit*, I, 235). Elle doit, en même temps, être conçue comme infinie; car Dieu n'aurait pu la poser comme limitée que si sa propre infinité exprimait un rapport quantitatif. D'ailleurs, on ne saurait penser la matière pure comme finie, car toute limite imposée au non-être, serait une détermination d'être, ce qui est contraire à son idée.

Cette infinité (*Unendlichkeit*) essentielle de la matière pure est la vraie raison pour laquelle l'activité créatrice et le monde nous sont apparus comme indéfinis (*Endlosigkeit*) (1).

La notion de la matière pure est essentiellement négative, elle ne peut être comprise que par son rapport avec la notion contraire et toute affirmative de l'esprit.

L'esprit est l'absolue unité de l'existence et de la pensée, de l'idée et de la réalité. La matière est donc l'unité de la négation absolue de la pensée et de la négation absolue de l'existence, unité qui existe cependant, puisqu'elle est conçue et réalisée par Dieu.

Pour concevoir la matière, il faut donc :

D'un côté, se faire l'idée d'une existence qui n'est celle d'aucune idée, c'est-à-dire d'une existence absolument inintelligible, d'une existence dont il faut écarter toute idée de contenu, de qualité, d'objet, de quoi que ce soit, pour ne conserver que l'idée d'un cadre abstrait et vide, d'une simple forme indiffé-

(1) La pensée de Rothe n'a pas aperçu la contradiction de l'infini actuel.

rente à toute dimension comme à toute figure. Ce lieu de toute chose qui n'est rien lui-même, c'est l'espace. Au point de vue de *l'élément pensée*, l'espace est bien l'existence de la négation de toute pensée.

D'un autre côté, il faut se faire l'idée d'une existence qui n'est l'existence d'aucune réalité, d'une existence dont le contenu est la négation même de l'existence, d'un être qui soit sans être, qui se détruise à mesure qu'il se produit, qui, n'ayant aucune réalité en lui-même, ne soit que la forme abstraite et vide de l'existence. Cet être qui n'est pas, c'est le temps. Au point de vue de l'*élément existence*, le temps est bien l'existence de la négation de l'existence; — il est quelque chose, et cependant il n'est nulle part, il n'existe qu'à la condition de se dévorer lui-même à chaque instant de sa durée, il s'écoule insaisissable comme la fluidité même.

Ainsi la forme abstraite de l'existence est espace, quand elle nie toute idée de chose quelconque; elle est temps, quand elle nie la réalité elle-même; et l'unité du temps et de l'espace est bien la forme abstraite de l'existence au double titre de négation absolue de la pensée et de négation absolue de la réalité.

Pour rester conforme à l'idée du non-moi, il faut encore que cette unité du temps et de l'espace ne soit pas une unité organique, comme l'est celle qui existe entre les éléments de l'esprit, mais une simple *unité immédiate*. Par unité immédiate, il faut entendre un état d'union dans lequel divers éléments coexistent sans action réciproque et comme indiffé-

rents les uns aux autres, bien que leur réunion constitue un tout.

On peut remarquer combien l'espace et le temps sont intimement unis dans notre pensée; nous ne pouvons absolument pas les séparer, nous ne les concevons que l'un par l'autre : le temps se mesure à l'espace parcouru et l'espace au temps écoulé ; tout triomphe remporté sur l'espace l'est sur le temps et réciproquement; en fin de compte, un triomphe sur la matière.

En eux-mêmes, l'espace et le temps sont infinis; un espace ne peut avoir pour limite qu'un autre espace, et un temps qu'un autre temps. Il nous est absolument impossible de nous les représenter; cependant ils sont pour nous le lieu de toute chose, ils sont la forme et la condition absolue de toute existence créée ; en dehors d'eux, il ne peut exister aucun être particulier.

§ 2. — *Conditions générales de l'existence des créatures.*

Toutes les créatures, étant dérivées de la matière pure par un développement créateur, porteront l'empreinte de leur origine.

Déterminé par le temps et par l'espace, l'être créé sera formé d'une pluralité d'êtres particuliers coexistant dans l'espace et se succédant dans le temps, limités dans leur réalité, puisque le temps est la négation de la réalité, limités dans leur idée, puisque l'espace est la négation de l'idée. Leur existence sera temporelle et locale : tous passagers et variables se-

ront des représentants *diversement* défectueux de leur type et chacun *autrement* défectueux (1). Même lorsque la créature spirituelle apparaîtra, elle sera encore dans le temps et dans l'espace. Ceux-ci, en effet, ne sont point incompatibles avec la spiritualité, puisqu'ils ne sont que des déterminations formelles de l'existence. Seulement pour l'être spirituel, le temps aura perdu sa fluidité et l'espace son impénétrabilité. Aussi haut qu'elle puisse atteindre, la créature conservera indélébile la forme et la caractéristique de toute existence dérivée, le sceau de sa contingence, la garantie de son absolue distinction d'avec Dieu.

§ 3. — *Modes de l'activité créatrice.*

La créature primitive est posée par Dieu dans un acte créateur inconditionné, acte créateur par excellence. Une fois la matière pure créée, l'activité créatrice de Dieu n'est plus inconditionnée, elle s'exerce sur un objet donné qu'elle transforme successivement pour l'amener au but de la création. La créature déjà existante devient pour Dieu le point de départ et la condition d'un développement nouveau, et ainsi de suite jusqu'à ce que, de degré en degré, la créature soit devenue le semblable de Dieu. Cet ensemble continu, dont tous les degrés se conditionnent les uns les autres, constitue un organisme et comme produit d'un développement *ex se* (non *a se*), il est nature.

(1) *Principe des indiscernables*, I, 261.

Ainsi, à partir de la création inconditionnée de la créature primitive, la création (acte) se transforme en un développement de la créature par le Créateur, ce que Rothe désigne par l'expression de *développement créateur*.

L'acte créateur inconditionné, qui donne l'être à la matière pure, unité indifférente du temps et de l'espace, est évidemment hors du temps et de l'espace ; il n'en est plus de même pour le développement créateur qui fait sortir le monde de la créature primitive. Ce développement se produit dans le temps et dans l'espace. Dieu est absolument en dehors du temps, mais son activité s'exerce maintenant dans le temps et dans l'espace, elle est déterminée par eux, elle devient *extensive* et *successive* (1).

(1) Rothe compare l'activité créatrice de Dieu, déployée dans le développement créateur, à l'activité morale de l'homme ; la tâche qui s'impose à l'un et à l'autre est, *mutatis mutandis*, de s'assimiler : le premier, la matière qu'il vient de créer ; le second, la nature matérielle dont il dépend.

Cela est vrai en un sens, mais comme image, non comme expression du rapport que nous devons concevoir entre Dieu et son œuvre ; car l'homme s'assimile une nature qui a une vie propre en dehors de lui et qu'il fait sienne, en tant qu'objet pour lui sujet. Dieu s'assimile une créature sans vie propre tout d'abord, mais qui ne devient jamais sienne comme objet pour lui sujet. Le monde ne devient pas l'organisme de Dieu. L'action causale de l'homme le constitue comme personne, l'action causale de Dieu constitue un être en dehors de lui.

L'idée de Créateur, chez Rothe, n'a pas été encore tout à fait dégagée de certains éléments panthéistes, et elle n'arrive pas à la formule qui concilie l'absolutité de Dieu et la réalité de la créature (I, p. 248).

§ 4. — *Développement créateur.*

Le point de départ de la création est la matière pure ; le point d'arrivée est un être spirituel semblable à Dieu, mais distinct de lui. Les transformations qui conduisent de l'un à l'autre sont l'œuvre de l'activité divine que nous avons appelée un développement créateur, puis, une fois la créature personnelle créée, du gouvernement divin. Nous savons comment il faut entendre ce dernier ; il importe de préciser la notion du premier.

Il suffira, pour cela, de déterminer exactement la marche suivie par l'activité créatrice pour passer d'un degré au degré suivant. L'opération est la même pour chaque passage.

Tout d'abord, Dieu pense la créature déjà existante, non qu'il en cherche la notion, il la possède déjà, puisqu'il l'a réalisée ; mais cette notion devient l'objet de sa pensée, il l'analyse en ses éléments, il les *différencie*, il distingue les unes des autres les diverses déterminations dont l'unité immédiate formait la créature déjà existante. Puis, Dieu rapproche ces éléments et les détermine les uns par les autres ; de ce travail résultent des idées nouvelles exprimant des déterminations possibles de la créature, plus riches et plus complexes, par conséquent d'ordre supérieur à celles qui étaient déjà réalisées. Enfin, Dieu comprend ces nouvelles déterminations dans une seule et même idée, et cette idée il la réalise dans

une créature qui est la synthèse immédiate de ces déterminations nouvelles.

Chaque créature renferme ainsi, à l'état d'*unité organique*, les déterminations dont l'*unité indifférente* constituait la créature précédente; mais elle présente, en outre, des déterminations nouvelles, encore indistinctes, dont elle est la synthèse immédiate.

C'est comme unité indifférente de ces nouvelles déterminations que la nouvelle créature devient à son tour l'objet de la pensée divine; de là une nouvelle analyse, suivie d'une synthèse et de la réalisation de la créature qui en est l'expression, et ainsi de suite (1).

(1) Sans le discuter nulle part, Rothe s'approprie ici le principe fondamental de la grande philosophie allemande du siècle : les lois de la pensée sont aussi les lois de l'être, et il le fait avec une hardiesse et une assurance qui prouvent à quel point il s'approprie l'affirmation d'Ueberweg citée par lui : « L'idée que la séparation par l'analyse des éléments indifférents en éléments opposés et leur réunion par la synthèse en une unité supérieure est la forme de tout développement de la vie dans la nature comme dans le monde spirituel, cette idée doit être regardée comme un résultat acquis de la spéculation de Schelling et d'Hegel » (I, p. 254).

Je n'entrerai pas dans la discussion de cette méthode et de son application au monde physique ; je me permettrai seulement de faire observer qu'elle ne saurait se rapporter qu'au *processus* logique qui préside à l'exécution du plan de la création, non à celui d'où procède la conception de ce plan lui-même. Elle présuppose un point de départ donné et un ensemble de lois et de rapports préexistants, mais cet ensemble représente précisément le plan de la création qui ne saurait préexister et qui est établi par le procédé inverse de celui que suit cette méthode, c'est-à-dire que ces rapports deviennent des moyens que l'idée du but détermine, en

Ce développement créateur se poursuit jusqu'à ce qu'il arrive à produire une créature qui pourra opérer en elle-même et par elle-même la synthèse de ses éléments. L'activité créatrice abandonnera alors ce travail de développement à l'activité de la créature capable de le parfaire, et se transformera en gouvernement divin dans le monde où ce résultat sera atteint. Elle ne cessera pas pour cela d'être à l'œuvre dans d'autres mondes, car un seul ne suffit pas à l'épuiser.

Ainsi se trouvent assurées l'unité de la créature et sa dépendance vis-à-vis de Dieu. Chaque degré se dégage logiquement de celui qui le précède, pour former une chaîne dont pas un chaînon ne manque depuis la créature primitive jusqu'à la créature achevée. Le monde forme un tout, et, en tant qu'il est le produit d'un développement organique, *ex se*, il est une nature.

D'un autre côté, la créature ne se développe pas par elle-même, *per se*, elle est développée par Dieu; il n'y a pas évolution naturelle : Dieu reste la seule cause de ce développement, car, pour chaque passage, il faut un acte de l'intelligence et de la volonté divines (1).

sorte que les stades du plan de la création sont regressivement et non progressivement déterminés.

(1) La pensée de Rothe est nettement exprimée au sujet du rôle actif de Dieu et du rôle passif de la créature, dans le passage d'un degré au degré suivant. Au sujet du miracle, il écrit : « Au miracle correspond, dans la nature, l'apparition de nouveaux stades de la créature (règnes de la nature, espèces). Si on néglige la pré-

§ 5. — *Etapes du développement créateur.*

Dans ses grands traits le développement créateur

paration des conditions de leur création, on ne peut concevoir ces nouveaux stades que comme une apparition subite (schlechtin plötzlich hervortretend). L'activité de Dieu y éclate avec son caractère absolu, elle appartient donc essentiellement à la même catégorie que le miracle » (III, 131). On peut demander si cette conception satisfait pleinement à l'idée que Rothe veut nous donner de la nature en tant qu'organisme et à la continuité qu'il réclame dans la création. « So ist das Ganze derselben ein organisches Ganzes oder ein Organismus » (I, 247). « Einen Sprung kaun es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben » (I, 247).

Si la continuité logique est satisfaite, il n'en est pas de même de la continuité organique. Laissons de côté la discussion par laquelle on a essayé de montrer qu'il n'y a jamais continuité réelle, mais simplement réduction du *saltus* au-dessous de toute grandeur sensible, et tenons-nous-en au mode de continuité organique qui existe dans le développement embryologique; je dis que Rothe supprime cette continuité sans laquelle il n'y a plus organisme.

Dans la continuité organique, le plus paraît sortir du moins, ce qui implique ou qu'il y a incessamment quelque chose d'ajouté, ou que le plus existait à l'état virtuel. La causalité première remonte toujours à Dieu, mais, dans un cas, il fabrique une machine, dans l'autre il crée un organisme.

La conception de Rothe satisfait au côté religieux du problème, non à celui de l'observation qui, dans la nature comme dans la solidarité à tous les degrés, accumule les preuves de la réalité de la créature et de sa vitalité propre. Il faut trouver une conception qui satisfasse à la causalité absolue de Dieu sans infirmer la réalité de la vie propre de la créature (*sensu lato*). Rothe, nous allons le voir, y a touché dans sa profonde analyse de

fait passer la créature par les six étapes suivantes, d'après le procédé qui vient d'être décrit.

1. Dieu différencie la matière pure de telle sorte que les éléments, l'espace et le temps, qu'elle renferme à l'état d'indifférence, soient mis en rapport et déterminés l'un par l'autre. L'espace déterminé par le temps est l'étendue (l'espace indéfiniment divisé). Le temps divisé par l'espace est le mouvement. Dieu opère la synthèse immédiate de l'étendue et du mouvement dans l'éther.

2. L'éther, à son tour, devient l'objet de la pensée divine. L'étendue déterminée par le mouvement est attraction et répulsion ; le mouvement déterminé par l'étendue est la pesanteur. Leur synthèse immédiate est le monde mécanique ou astronomique.

3. Le monde mécanique, différencié à son tour, donne naissance au monde chimique, qui est la synthèse immédiate de la masse, attraction et répulsion déterminées par la pesanteur, et de la force, pesanteur déterminée par l'attraction et la répulsion.

4. Dans le monde chimique, la masse déterminée par la force est le corps, et la force déterminée par la masse est la force plastique. La synthèse immédiate du corps et de la forme est le minéral (1).

5. Le corps déterminé par la force plastique est

l'idée d'organisme, où il nous montre une vie immanente. Il y a là une sorte d'inconséquence, analogue à celle que lui reproche Schwarz au sujet de la Christologie. « Zur Geschichte d. neuesten Theologie » (p. 419).

(1) La finalité qui domine la logique est bien évidente dans cette partie du système de Rothe.

l'organisme, la force plastique déterminée par le corps est la force vitale ou la vie.

La synthèse de l'organisme et de la vie est la plante.

Avec la plante nous voyons apparaître un être produit par un développement de dedans en dehors, un organisme procédant d'un *germe*, capable de réagir, de s'assimiler et de se reproduire; en un mot, un être qui vit.

La vie est le phénomène spécifique de l'organisation. L'organisé a un principe de mouvement en soi, une énergie téléologique immanente.

Comme dans la plante, la vie et l'organisme sont encore à l'état d'unité indifférente, l'organisme n'est pas l'instrument d'une vie distincte de lui et la vie ne soutient pas de rapports avec elle-même. Le règne végétal n'est plus celui de la mort, mais il n'est que celui de la vie encore sommeillante (*sie ist die noch schlafendelebende*), I, p. 302.

6. Dieu détermine l'organisme et la vie l'un par l'autre, et l'animal apparaît. L'organisme déterminé par la vie, c'est le corps (*Leib*, non plus *Körper*). La vie déterminée par l'organisme, c'est l'âme. L'animal est la synthèse immédiate d'un corps et d'une âme.

L'organisme pénétré par la vie devient un instrument pour la vie, un corps vivant et agissant.

La vie déterminée par l'organisme, c'est la vie devenant un ensemble de forces vitales en rapport les unes avec les autres et rapportées à un centre, un organisme psychique, une âme encore toute entière sous la dépendance de l'organisme, du corps.

Mais la vie mise téléologiquement en rapport avec elle-même, c'est d'un côté une vie consciente, de l'autre une vie active.

L'âme est la synthèse immédiate de cette conscience et de cette activité; celles-ci dépendent donc de l'organisme et non de l'âme elle-même, elles sont passives ; la conscience n'est que sensation pure (*blosse Empfindung*), l'activité qu'impulsion pure (*blosser Trieb*). Elles sont, en outre, sans action l'une sur l'autre; la conscience n'est pas active et l'activité n'est pas consciente. L'état qui peut donner une idée de l'âme dans l'animal est l'état de rêve.

Il faut remarquer enfin que l'idée de l'âme implique encore la recherche exclusive d'elle-même dans toutes ses fonctions, un *égotisme* parfait ou fonctionnel (1).

L'animal n'est la synthèse *immédiate* d'un corps et d'une âme qu'au moment de son apparition. Comme être organisé, il est appelé à se développer, et ce développement lui fait atteindre un stade plus élevé dans la hiérarchie des êtres (2).

(1) Rothe dit : « L'animal ne peut aimer » (I, p. 132). Il faudrait cependant trouver un terme pour désigner les phénomènes qu'on constate chez l'animal, lorsqu'on dit, par exemple : « un chien s'attache ou se dévoue, » et dans lesquels l'être sort bien en quelque mesure de lui-même pour se porter vers un autre, sans qu'on puisse invoquer un instinct comme celui qui peut expliquer des actes de dévouement maternel chez ces mêmes animaux.

(2) Il importe de remarquer cette première apparition de l'activité propre de la créature dans le *processus* de la création; l'activité créatrice se retire en quelque sorte dans une certaine mesure, pour laisser un rôle à la créature dans l'œuvre du Créateur.

Sa maturité organique est le résultat de l'action exercée par l'âme sur le corps et réciproquement, action qui aboutit à la formation d'une âme toute entière, appétit et instinct, et d'une union *réelle* entre le corps et l'âme, au lieu de l'union indifférente qui existait seule à l'origine. L'animal, à sa maturité, est bien vraiment *ein beseeltes Leib* — un corps pourvu d'une âme, ou *eine beleibte Seele* — une âme pourvue d'un corps (1).

Les deux facteurs de ce développement propre de l'animal sont l'âme et le corps. Le premier est double, l'âme est conscience et activité ; l'animal possédera donc quatre dispositions fondamentales comme résultat de l'action de l'âme sur le corps et réciproquement. Le corps, déterminé par l'âme en tant que consciente, devient *sens;* déterminé par l'âme en tant qu'active, il devient *force;* de même, l'âme déterminée par le corps devient, en tant que consciente, *sensation ;* en tant qu'active, *impulsion.* Par leur rapport avec l'âme animale les sens et les forces qui étaient d'abord des propriétés du corps deviennent des propriétés de l'âme, c'est-à-dire des propriétés psychiques ; de même que la sensation et l'impulsion qui étaient d'abord des phénomènes vitaux, deviennent des phénomènes psychiques. L'animal est bien l'unité réelle d'un corps et d'une âme.

Toutefois, comme la conscience et l'activité sont encore chez l'animal à l'état d'unité indifférente, les dispositions fondamentales que fait apparaître le dé-

(1) I, p. 313.

veloppement propre de l'animal, restent à l'état d'unité indifférente. Les sensations n'agissent pas sur les impulsions et réciproquement, mais elles se couvrent entièrement les unes les autres; il en est de même pour les sens et pour les forces. Or la synthèse immédiate des sensations et des impulsions est l'appétit, celle des sens et des forces est l'instinct. L'animal n'a que des appétits et des instincts; son âme est donc bien, comme nous le disions, toute entière appétit et instinct.

CHAPITRE VI.

DE L'HOMME.

§ 1. — *Le corps humain.*

L'âme de l'animal le plus développé n'atteint pas toute la perfection dont est susceptible son idée.

L'âme est la vie déterminée par l'organisme. Or cette organisation de la vie n'arrive pas à sa perfection dans l'âme de l'animal, puisque l'essence de l'âme animale est d'être simplement l'unité immédiate de la conscience et de l'activité.

Pour que cette unité immédiate devint une unité vraie, il faudrait que les deux éléments constitutifs de l'âme puissent, en agissant l'un sur l'autre, se déterminer réciproquement; mais cela, l'organisation de l'animal ne le permet pas.

Il est donc nécessaire que Dieu intervienne et fasse faire un nouveau pas à la créature. Dieu modifie l'organisme animal de manière à ce que l'organe qui correspond à la conscience se sépare de celui qui répond

à l'activité, et qu'ainsi séparés les deux éléments de l'âme puissent agir l'un sur l'autre (1).

Le corps animal dans lequel ces deux organes sont ainsi rendus relativement indépendants est le *corps humain*.

§ 2. — *Le moi.*

La conséquence du nouvel état de choses réalisé dans le corps humain est la possibilité pour la conscience et l'activité de sortir de leur unité indifférente, d'agir l'une sur l'autre et d'arriver à une unité réelle.

En effet, par cette action réciproque, l'âme entre en rapport avec elle-même; en prenant conscience de son activité, elle prend conscience d'elle-même et par là se pense comme objet de sa propre conscience; tandis que par son activité elle se veut comme cet objet, et se pose elle-même. L'âme se distingue ainsi de ses fonctions, dont elle a conscience comme de quelque chose qui n'est pas elle-même, mais dont, en même temps, elle a conscience d'être la causalité; elle prend, en un mot, possession d'elle-même comme sujet.

L'âme est donc tout à la fois pour elle-même sujet

(1) Rothe croit trouver une confirmation de ces vues dans une particularité anatomique que présenterait l'homme et qu'il cite d'après Schiff (1859), I, 321. Jusqu'ici cependant l'anatomie n'a constaté la différence d'organisation réclamée par Rothe, entre l'homme et l'animal, que sous la forme d'un plus grand développement cérébral chez le premier.

et objet. Dans ce dédoublement conscient et voulu, par lequel elle se distingue d'elle-même, l'âme s'affirme comme l'unité réelle de ses deux fonctions. Par là, elle se détermine comme *moi*.

La notion du moi implique précisément l'unité consciente et voulue de la conscience et de l'activité, l'unité d'une conscience active et d'une activité consciente. Un être dans lequel cette unité existe peut dire moi, car sa conscience et son activité procèdent de lui. Il n'y a de moi que là où il y a à la fois un *je suis conscient* et un *je suis actif*. Là où il n'y a pas de je suis actif, il ne saurait y avoir non plus de je suis conscient et réciproquement. C'est l'unité de ces deux affirmations qui constitue le moi. Empiriquement, le moi ne se fait connaître que par un je suis conscient ou par un je suis actif, un *je pense* et un *je veux*. Ainsi la séparation de la conscience et de l'activité de l'âme animale a pour conséquence l'avènement du moi dans cette même âme. Devenue personnelle, l'âme n'est plus seulement la vie mise en rapport avec elle-même, mais la vie qui se prend soi-même comme objet de conscience et comme but d'activité. Ce n'est plus la vie organisée, mais la vie qui s'organise elle-même. L'âme a acquis sa plus haute expression.

De ce que la conscience et l'activité peuvent agir l'une sur l'autre et sortir de leur état d'unité indifférente, il n'en résulte pas qu'elles forment du même coup une unité réelle et complète. En effet, la détermination de la conscience et de l'activité l'une par l'autre, qui leur permettra de se constituer en une

unité supérieure, ne peut plus être le résultat d'une *action directe de Dieu*, comme cela avait lieu pour les degrés inférieurs de la créature; elle ne sera pas davantage le résultat d'un *développement naturel*, comme c'était le cas chez l'animal à propos de l'action réciproque de l'âme et du corps; ce travail doit être le résultat de l'activité de l'âme elle-même. Du moment, en effet, qu'elle peut faire de sa conscience l'objet de son activité et de son activité l'objet de sa conscience, la tâche lui incombe de réaliser elle-même l'unité parfaite de la conscience et de l'activité. Or, il est évident qu'elle ne pourra l'accomplir que successivement.

Aussi longtemps que la pénétration réciproque de la conscience et de l'activité n'est pas achevée et parfaite, il n'y a pas personnalité au sens complet; c'est le stade de la créature que représente l'âme humaine (1).

En se déterminant l'une par l'autre, la conscience et l'activité deviennent l'entendement et la volonté; et l'union intime d'un entendement et d'une volonté, c'est ce que nous avons appelé en Dieu la personnalité. Elle se produit ainsi, conformément à sa définition, dans l'âme dont la conscience et l'activité arrivent à réagir l'une sur l'autre.

Le moi, ou personnalité, n'a pas d'autre origine que cette action réciproque de la conscience et de l'activité dans l'âme; c'est pour cela qu'il ne se déve-

(1) On verra plus loin si Rothe a pu rester entièrement conséquent à l'égard de cette affirmation.

loppe que dans la mesure où cette action a produit un entendement et une volonté.

Le moi est donc une détermination de l'âme (1); mais une détermination telle que, par son concept même, elle se détache de l'âme et se pose comme indépendante. Et non seulement le moi se distingue de l'âme dont il procède, mais il se place en opposition avec elle et s'affirme comme qualitativement différent d'elle.

§ 3. — *La personne humaine.*

L'âme est purement nature; elle le reste encore lorsqu'elle devient intelligence et volonté, car ce n'est pas l'intelligence qui pense, ni la volonté qui veut, mais un autre qui pense et qui veut au moyen de l'intelligence et de la volonté; l'âme est donc nature. Le moi n'est plus nature, il n'est plus un être pensé et posé par un autre, il est un être qui se pense et se pose lui-même; aussi, dès qu'il apparaît, il s'affirme comme indépendant de sa base matérielle (psychique) et réduit ses deux facteurs, l'intelligence et la volonté, à lui servir d'organes. Avec lui la nature est dépassée et quelque chose de tout nouveau fait son entrée dans le monde.

Nous avons vu que le développement propre de

(1) Rothe demande qu'on cesse de confondre l'âme et le moi; nous ne sommes pas une âme, nous avons une âme. Partout où il y a un moi, il y a une âme; mais l'inverse n'est pas vrai. Les animaux ont une âme, mais personne ne songe à leur attribuer un moi.

l'animal l'avait amené à être un corps animé, ou une âme douée d'un corps (*beseeltes Leib* ou *beleibte Seele*); en se distinguant de tout ce qui est nature, le moi prend possession de cet organisme, corps et âme, comme de son organisme, de sa nature propre. L'unité d'un moi et d'une nature constitue la personne. L'animal est donc devenu un animal personnel ou l'homme; c'est dans l'homme que l'animal réalise parfaitement son idée; mais, en la réalisant, il la dépasse. L'homme est le couronnement de la nature terrestre; mais, en couronnant cette nature, il s'en sépare et s'élève au-dessus d'elle.

§ 4. — *Nature du moi.*

Au premier abord, la création peut sembler achevée avec l'apparition de l'homme. Il n'en est rien; car si la créature est bien l'unité d'une personnalité et d'une nature, elle n'est pas, ainsi que le veut le but de la création, une vraie personne spirituelle; elle n'est encore que l'unité non spirituelle d'une personnalité et d'une nature matérielle.

La création est achevée dans sa partie formelle seulement; il reste à transformer le contenu encore matériel de cette forme en un contenu spirituel; en un mot, il reste à spiritualiser la créature.

En effet, si le moi n'est plus matériel, on ne peut pas dire qu'il soit dès l'abord spirituel. Il procède de l'âme en vertu d'un perfectionnement du corps. Il en résulte que le moi, avant tout développement, le *moi initial*, est purement et simplement le produit de

l'organisme arrivé à sa perfection. Au point de vue de ses origines, le moi primitif est matériel; cependant, considéré en lui-même, il n'appartient plus au monde de la matière.

Un être ne peut être appelé matériel que dans la mesure où il renferme en lui des éléments non idéels ou des éléments non réels, où il est encore incomplet soit au point de vue de la pensée, soit à celui de l'existence. Or, par définition, la personnalité est entièrement idéelle; il n'y a rien en elle qui ne soit pensée; elle est au fond l'*existence* d'une pensée, de la pensée exprimée par le mot *moi*. Le moi est tout entier un *je pense* et un *je veux;* ces deux idées, dans leur unité, épuisent toute la notion du moi. Il n'y a donc dans le moi aucun élément matériel; s'il procède de la matière, il est lui-même immatériel, *wesentlich immateriell* (1).

Il n'est pas pour cela spirituel. L'esprit est l'unité vraie de l'idéel et du réel; or, le moi, *à son origine*, avant toute activité sur lui-même, est bien entièrement idéel, mais il n'est pas entièrement réel. Il existe bien, mais il n'a d'autre réalité que celle des fonctions psychiques qui viennent de lui donner naissance; supprimez l'organisme, ces fonctions disparaissent, et le moi avec elles.

Ce manque de réalité véritable rend impossible l'union intime de l'idéel et du réel qui caractérise l'esprit; car, du moment que l'élément de la réalité n'a qu'une existence relative dans le moi, son union

(1) I, p. 342.

avec l'élément idéel ne saurait avoir qu'une valeur relative aussi ; elle ne peut être que passagère, puisqu'elle renferme un élément transitoire.

Nous savons d'ailleurs que l'esprit ne peut exister que par soi, et le moi, à son origine, n'est encore qu'un produit naturel. Ainsi, le moi primitif, s'il n'est plus matériel, n'est pas encore spirituel (1). Toutefois, si le moi n'est pas spirituel, il a tout ce qu'il faut pour le devenir. Il est absolument idéel, nous venons de le voir; il peut réagir sur l'élément de réalité qui l'entoure, se l'approprier, et consommer ainsi en lui l'unité réelle de l'idéel et du réel, devenir esprit.

En faisant sortir le moi de la nature, Dieu ne crée pas l'esprit, mais seulement sa possibilité.

Pour le bien comprendre, rendons-nous compte de la marche suivie par le développement créateur. La créature primitive ou matière pure n'avait avec l'esprit qu'un seul attribut commun, celui de l'existence. Il manquait, dans la création, le second élément de l'esprit, la pensée. Dieu l'introduit sous la forme de déterminations nouvelles de la créature primitive ; celle-ci, qui était la réalité de *rien*, devient la réalité de déterminations de plus en plus nombreuses et élevées. Ainsi, dans le *processus* de la création, la réalité de l'existence va croissant en même temps qu'augmente l'élément idéel; mais dans cette synthèse immédiate du réel et de l'idéel qui constitue la nature, l'idéel n'a qu'une existence relative, il est un simple attribut de l'être, il n'est pas sujet ; pour qu'il

(1) I, p. 343.

le devienne, il faut que la matière soit suffisamment pénétrée d'éléments idéels, et son organisation assez complètement centralisée, pour permettre l'apparition d'un être tout idéel, le moi. Le moi est le réel se réfléchissant pleinement en lui-même, *das vollständige in sich reflectirte materiale Reale* (1), et par là devenant pleinement idéel. Un tel idéel se pense et se veut; il peut s'emparer de l'élément réel et le faire sien; il est capable de produire l'union intime des deux éléments de l'esprit.

Le moi est une apparition absolument *sui generis*, résultat final de la marche de l'organisme vers une centralisation toujours plus grande.

Chez les animaux supérieurs la prépondérance de la vie animale détruit incessamment le centre qui tend à se former dans l'âme. C'est ainsi que l'âme animale reste en quelque sorte toujours sur le point de se saisir comme *moi* (2), mais que toujours aussi cet effort se perd dans le flot de la vie sensuelle.

Chez l'homme, au contraire, un perfectionnement de l'organisme établit un certain équilibre entre l'autonomie de la vie animale et la tendance à la formation d'un centre personnel. Ce perfectionnement consiste dans une dépression des sensations et des appétits de l'organisme animal et dans un assoupissement de l'autonomie de la vie matérielle, de telle sorte que le centre qui tend à se former dans l'organisme arrive à

(1) I, p. 344.

(2) « Das thierische Seelenleben steht auf dem Sprunge sich als *Ich* zu erfassen » (I, p. 349).

se saisir lui-même; dès lors il n'est plus envahi ou submergé sans son consentement; il a le pouvoir de résister et même d'imposer sa loi aux impulsions de l'organisme dont il procède (1).

La matière, élevée au-dessus d'elle-même par l'activité créatrice de Dieu, donne naissance à un être qui lui est, non seulement supérieur, mais directement opposé; un être qui est *surnaturel* au sens propre du mot, et qui va devenir *esprit*.

§ 5. — *Pouvoir de se déterminer soi-même.*

Avec la détermination d'être personnel, la créature entre en possession du pouvoir de se déterminer soi-même. Elle réunit en effet pour cela toutes les conditions requises.

Il existe dans la créature un centre qui s'est dégagé de ses éléments constitutifs et qui s'est distingué d'eux en se saisissant lui-même; en un mot, un moi avec son organisme *somatopsychique*.

Ce moi est indépendant de cet organisme; il possède le pouvoir d'accepter ou de repousser sans exception, *ohne Ausnahme* (I, p. 381), les actions que ce-

(1) « Eben auf diesem Eingeschläfert sein der *Autonomie* des materiellen animalischen Lebens, und folglich weiterhin auf den angegeben specifischen Abschwächung und Temperirung (Abkühlung) dieses letzteren beruht ursächlich seine persönliche Bestimmtheit oder seine Persönlichkeit » (I, p. 348). Cet assoupissement de l'autonomie de l'organisme animal joue un rôle important chez Rothe; nous le retrouverons plus loin, méconnu dans l'origine du péché.

lui-ci exerce inévitablement sur lui ; il est sollicité, il n'est plus nécessité par elles.

Ce moi est une cause proprement dite ; il peut se faire l'idée d'une activité à exercer, se proposer cette activité comme but, et la réaliser par le moyen de son organisme. Par son organisme psychique, il peut agir en lui-même et sur lui-même ; par son organisme physique, il peut agir au dehors. Ce pouvoir rend le moi maître de sa nature ; toutes les sollicitations à l'action qu'elle exerce sur lui, doivent comparaître devant lui, et n'ont de suite que celle qu'il veut leur donner (1) ; il peut les repousser, les opposer les unes aux autres, ou s'en servir en leur donnant une direction voulue ; il peut aussi les accepter et se laisser déterminer par elles.

Dans ce dernier cas, il réveille l'autonomie de son organisme qui avait été assoupie pour permettre au moi d'apparaître et de prendre possession de lui-même. De latente qu'elle était, l'autonomie de la nature matérielle redevient actuelle (2).

§ 6. — *Libre arbitre.*

Le pouvoir de se déterminer soi-même implique nécessairement chez le sujet la possibilité physique d'agir autrement qu'il n'agit, c'est-à-dire la possibilité du choix. Sans cette possibilité le sujet est déterminé

(1) I, p. 353.

(2) « Sie wurde die zur blossen Potenz herabgedrückte Autonomie derselben in ihrer Person actualisiren ? » I, p. 354.

dans son choix par un autre que lui, *il est fait choisir*. Il n'y a donc pas de libre détermination de soi-même, en dehors de ce *libre arbitre* qui permet de répondre affirmativement ou négativement aux sollicitations de son organisme. Il faut que le sujet possède, et qu'il ait conscience de posséder, la faculté de choisir et d'agir autrement qu'il ne le fait; c'est pour cela que cette faculté ne peut jamais se perdre. Au terme du développement, avec la perfection, le libre arbitre subsiste encore comme la condition même du pouvoir de se déterminer soi-même.

Toutefois cette possibilité de choix n'implique pas l'indifférence de ce choix. La créature personnelle est tenue de se déterminer d'une manière conforme à son idée ; cette idée, l'idée de la personnalité, constitue pour son libre arbitre une norme inviolable. La possibilité réelle de se déterminer autrement, c'est-à-dire en opposition avec sa notion elle-même, n'existe que pour laisser à son choix toute la réalité d'une détermination libre.

Le pouvoir de se déterminer soi-même implique donc la possibilité d'un développement de la créature personnelle, en contradiction avec l'idée même de la personnalité, en un mot, un développement anormal.

Il importe de ne confondre le pouvoir de se déterminer soi-même ni avec la volonté, ni avec la liberté.

On prend facilement la volonté pour synonyme du pouvoir de se déterminer soi-même, parce que l'acte de se déterminer soi-même aboutit à un acte de vo-

lonté ; mais, dans ce double acte, la volonté n'est pas le sujet; le sujet c'est le moi, la volonté n'est qu'un instrument; ce n'est pas la volonté qui veut, c'est le moi qui veut par sa volonté. Nous disons : *je veux*, et non pas, *ma volonté veut*, comme nous disons : *je pense*, et non pas, *mon entendement pense*. Il est évident que la puissance du pouvoir de se déterminer soi-même dépend de la puissance de la volonté, mais de la volonté comme instrument ; de même qu'elle dépend aussi de la puissance de l'entendement.

On confond de même sous le nom de liberté deux choses différentes impliquées dans le pouvoir de se déterminer soi-même, l'une comme condition, l'autre comme résultat de ce pouvoir.

La liberté vraie est l'état d'un sujet qui est entièrement ce qu'il veut être ; elle est identique à la nécessité morale. Cette liberté ne peut être que le résultat final du développement de l'être personnel. La pleine possession actuelle du pouvoir de se déterminer soi-même par soi-même, ne peut être reçue, elle doit être acquise par le sujet. La créature ne peut donc recevoir que le point de départ, *Anlage*, de ce pouvoir, c'est-à-dire la liberté formelle, la liberté de choix, la possibilité physique de l'arbitraire, en un mot, la possibilité pour le moi d'accepter ou de repousser les sollicitations à l'action, d'où qu'elles viennent, du dedans comme du dehors.

Mais cette liberté de choix n'est pas une liberté d'indifférence ; elle n'implique pas la décision également facile pour les deux contraires, elle implique seulement qu'on puisse se décider dans les deux sens

quelles que soient les difficultés que peut présenter une décision plutôt que l'autre.

L'expérience ne montre nulle part ce *liberum arbitrium indifferentiae*, ou *aequilibrii*, pas plus que le pouvoir du commencement absolu d'une action, *Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung*.

Une liberté de choix absolue, d'après laquelle l'être se déciderait avec la même facilité pour des actions opposées, ne saurait exister absolument qu'au début du développement moral; mais ceci reste une pure supposition, parce que, dans ce domaine, tout passe par des transitions insensibles (1).

La liberté de choix est donc la condition expresse de la vraie liberté; elle est la forme originelle sous laquelle la liberté apparaît dans la créature; le développement moral ne la fait pas disparaître, puisqu'elle reste la garantie de la réalité du pouvoir de se déterminer soi-même.

Ce n'est qu'avec la plénitude de ce dernier pouvoir que toute détermination anormale est, en fait, devenue impossible; mais cette impossibilité est toute morale, la possibilité psychologique et physique subsiste toujours.

(1) « Dieser bleibt eine blosse Voraussetzung, weil hierbei alles durch unmerkliche Uebergänge hindurchgeht » I, p. 362.

DEUXIÈME SECTION

LE PÉCHÉ

Le pouvoir de se déterminer soi-même, constitutif de la créature personnelle, implique donc pour celle-ci un choix entre deux possibilités : se déterminer en conformité avec son idée ou en contradiction avec elle, entre un développement normal ou un développement anormal. Il semble, par conséquent, que la spéculation doive ici s'arrêter et demander à l'observation ce qu'a été cette détermination de la créature, en un mot, s'adresser aux faits pour connaître l'histoire ou tout au moins la voie dans laquelle elle doit essayer de tracer à priori les grandes lignes de l'histoire. Il n'en est rien; Rothe, qui n'a pas hésité à construire le monde de la nature physique, ne peut renoncer à construire de même le monde de l'histoire, le monde moral. Evidemment, pour l'un comme pour l'autre, il ne s'agit que d'une esquisse à grands traits, d'un *schema* qui correspond au plan divin, non aux détails de l'exécution de ce plan. Les grands faits de l'histoire doivent donc seuls être compris dans ce plan; mais il n'y en a point de plus

grands que le péché et la rédemption, et ces deux faits sont nécessairement compris dans la conscience chrétienne (1); ils y sont, puisqu'ils ont contribué à la former et à lui donner cette manière spéciale de sentir Dieu dans laquelle Rothe a cherché le point de départ de sa spéculation. La spéculation doit donc les retrouver. Nous allons voir à quel prix.

(1) Nous verrons plus tard s'ils ne s'y présentent pas avec des caractères que la spéculation atténue ou néglige forcément, car elle ne saurait admettre un élément quelconque de contingence dans les grandes lignes du plan divin.

CHAPITRE VII.

TACHE DE LA CREATURE PERSONNELLE DANS L'ŒUVRE DE LA CREATION (1).

Dans l'être personnel toutes les fonctions sont en rapport avec le pouvoir de se déterminer soi-même. L'homme ne peut vivre sans se déterminer. Il lui est impossible de rester passif comme l'animal et d'être *fait vivre*, il faut qu'il soit actif ; sa vie est son ouvrage, et, s'il peut se laisser vivre, dans cet acte d'abandon de lui-même, il est encore actif et se détermine lui-même. Il est donc appelé à transformer sa propre nature et même la nature extérieure dans la mesure où il peut agir sur elle, en vue du but impliqué dans l'idée même de la personnalité.

Si on appelle moral tout ce qui provient de la libre détermination de la créature (2), l'homme présente ce

(1) Le mot œuvre indique le sens dans lequel est employé le mot création.

(2) Telle est la définition du moral par Rothe, définition toute formelle, qui fait du bien et du mal, deux espèces du genre moral. Tout acte personnel est un acte moral, bon s'il répond à son idée,

trait caractéristique et qui fait le sérieux de la vie humaine, c'est que chez lui la vie animale revêt nécessairement un caractère moral; il ne peut pas vivre sans que sa vie soit une vie morale.

Ce fait introduit un élément tout nouveau qui rend la créature coouvrière avec Dieu dans l'achèvement de la création. En effet, avec l'apparition de l'homme la création est loin d'être achevée; toute l'œuvre de la spiritualisation de la création reste à accomplir. C'est une ère nouvelle qui s'ouvre, l'ère de l'activité propre de la créature personnelle. Le monde de la nature fait place au monde moral, la création à l'histoire.

En quoi consistera cette activité propre de la créature personnelle qui doit concourir à l'achèvement de la création.

A. Tout d'abord, à s'approprier sa nature matérielle, à se l'assimiler, à la faire sienne. Ce travail d'assimilation n'est autre chose qu'un travail de spiritualisation; le moi est un être idéel, et la nature matérielle représente l'élément du réel; l'assimilation du moi et de sa nature revient donc à produire l'union intime de l'idéel et du réel, c'est-à-dire à produire l'esprit.

La tâche de l'homme consiste donc à se spiritualiser; il y arrive en transformant par l'activité de

mauvais s'il lui est contraire. Il en résulte que l'éthique, ou science du moral, est la science du pouvoir de se déterminer soi-même et de tout ce qu'il produit, que ce soit pensé ou fait, bien ou mal.

son moi son organisme naturel en un organisme spirituel et en faisant sien tout ce qui était donné par nature, de manière à former tout un ensemble de facultés et d'organes spirituels qui, étant l'œuvre propre du moi, constituent avec lui la personne spirituelle.

B. Mais, tel que nous venons de le décrire, ce travail de spiritualisation ne saurait être parfait. Nous savons, en effet, que la créature n'est pas une, mais multiple. Le travail de spiritualisation qui lui incombe a donc deux faces qui se conditionnent l'une l'autre; d'un côté, il consiste dans la formation de personnes spirituelles individuelles; de l'autre, dans la production de l'unité d'une collectivité. Cette collectivité est, à l'origine, formée d'individus, chacun représentant imparfait du type, et en simple relation naturelle les uns avec les autres; il est donc nécessaire qu'une culture morale redresse les défectuosités individuelles suivant l'esprit commun qui naît des relations naturelles et normales de ces individus; il faut ensuite que la société formée par ces relations naturelles soit transformée par l'amour en une unité morale, en sorte que les créatures personnelles individuelles, développées et unies dans un même esprit, forment par l'amour une vraie unité spirituelle. La collectivité naturelle devient alors une collectivité morale, l'humanité vraie, la créature spirituelle.

C. Enfin, dans la mesure où les individus se spiritualisent, Dieu habite en eux (1), et dans la mesure où

(1) L'habitation de Dieu en l'homme a pour condition le déve-

ils forment une unité spirituelle, Dieu fait sa demeure dans l'humanité ainsi constituée. Il s'établit, de la sorte, entre la créature et le Créateur une communion toujours plus grande et plus intime, jusqu'à ce que la créature, entièrement spirituelle, entièrement une, entièrement pénétrée par Dieu, ne fasse plus qu'un avec Lui. Elle est alors ce semblable de Dieu, tout à la fois unité et pluralité, dans lequel Dieu trouve un autre lui-même et qui est le but et l'achèvement de la création.

loppement moral, mais celui-ci n'est normal et complet qu'avec un développement religieux correspondant. Il y a sans cesse réciprocité et pénétration constante entre les deux. « Das Moralische ist wesentlich auch ein Religiöses, und die moralische Normalität wesentlich zugleich Heiligkeit » (I, p. 461). L'unité du moral et du religieux est le critère du développement normal. Elle est la caractéristique du christianisme évangélique, elle éclate en Jésus et s'appelle : la sainteté.

La séparation de ces deux éléments du développement de la créature personnelle est le résultat du péché, comme nous le verrons plus loin.

CHAPITRE VIII.

ORIGINE DU PÉCHÉ.

En regard de la tâche magnifique qui incombe à la créature, la spéculation nous a laissé en présence de l'animal personnel qui vient de se dégager du sein de la nature matérielle. Comment, en fait, le but de la création peut-il être atteint avec un pareil point de départ?

Examinons de plus près cet animal personnel et son développement.

§ 1. — *L'animal personnel.*

L'animal, arrivé au terme de son développement naturel, présente quatre dispositions fondamentales : *Grundeinrichtungen* : la sensation, *Empfindung* ; le sens, *Sinn* ; l'impulsion, *Trieb* ; la force, *Kraft* (1). L'individu humain, en tant qu'animal, possède aussi

(1) § 171.

ces quatre dispositions fondamentales; mais comme il est un animal personnel, elles vont se trouver toutes plus ou moins *personnellement* déterminées, et se présenter chez l'homme à tous les degrés qui conduisent de l'animalité à la spiritualité.

La sensation et l'impulsion, étant le résultat de la détermination de l'âme par le corps, conservent un caractère plus sensuel et plus instinctif que le sens et la force, qui sont des déterminations du corps par l'âme. Elles sont, en outre, originairement des déterminations de la vie relatives à l'organisme (1); elles se rapportent donc tout d'abord uniquement à la vie téléologiquement repliée sur elle-même, à la vie pour soi. Avec la détermination personnelle, ce caractère originel se manifestera sous la forme d'une tendance égoïste inhérente à la sensation et à l'impulsion. *Empfindung und Trieb sind also an und fur sich selbstsüchtig* (2).

En raison de ce caractère, et du fait que dans son rapport naturel avec la sensation et avec l'impulsion, la personnalité se trouve tout d'abord dépendante de la nature matérielle, ces deux dispositions fondamentales de l'animal réclament une transformation morale, c'est-à-dire une action de la personnalité qui les détermine directement. La sensation, d'abord rapportée uniquement à la vie, dans laquelle le sujet et l'objet restaient confondus, et qui ne pouvait se traduire que par bien-être ou malaise, devient par

(1) § 70.
(2) II, p. 11.

cette action directe de la personnalité, la sensation de quelque chose, c'est-à-dire : le sentiment.

De la même manière, l'impulsion devient désir. Dans le sentiment et le désir, le sujet fait son apparition; car ils sont manifestement l'affection d'un sujet par rapport à un objet, ce qui n'était pas pour l'impulsion et pour la sensation.

Il résulte de ceci que ces dispositions fondamentales de l'animal sont, en elles-mêmes, en dehors de la détermination personnelle et ne se retrouvent chez l'homme que dans la mesure même où il n'est pas *en acte* personnel; car, aussitôt qu'il est en acte personnel, elles se transforment en sentiment et en désir, ce qui est leur forme personnelle. Aussi bien sont-elles la caractéristique de l'animalité et ne se manifestent-elles jamais dans l'homme sans l'abaisser au-dessous de lui-même.

Le sentiment et le désir, en raison de leur rapport originel avec la nature matérielle, le sens et la force, en raison de leur dépendance plus directe de la personnalité, prédomineront, ceux-là dans les tendances individualistes, ceux-ci dans les tendances universalistes de l'être personnel, selon que, dans leurs rapports réciproques, la nature matérielle (racine de l'individualité) ou la personnalité (organe de la culture) l'emporteront l'une sur l'autre. A mesure que l'individu se cultive, le mode universel de son activité morale s'ajoute et se combine avec le mode individuel.

Le mode individuel de la conscience personnelle est le sentiment; son mode universel, la pensée;

de même le mode individuel de l'activité personnelle est le désir, et son mode universel, la volonté (1).

Les dispositions fondamentales de l'animal, en même temps qu'elles seront personnellement déterminées dans l'animal personnel, et auront par là revêtu un caractère moral, se trouveront religieusement déterminées, puisque le caractère religieux est essentiel à l'homme en tant qu'être moral.

Dieu agit directement sur l'homme pour se rendre présent en lui. L'idée de Dieu est essentiellement dans l'homme une action de Dieu lui-même, qui se rend sensible à la personnalité dans la mesure où celle-ci est formée; mais, pour avoir un résultat positif dans l'homme, cette action de Dieu doit être acceptée par la personnalité, afin de revêtir un caractère moral.

En vertu de son pouvoir de se déterminer soi-même, l'homme peut la repousser, mais il ne la perçoit pas moins dans la mesure même du développement de sa personnalité, sous la forme bienfaisante ou réprobatrice qu'il lui donne lui-même par son attitude vis-à-vis d'elle. Toute activité morale de l'homme se trouve ainsi religieusement déterminée; mais cette détermination peut être positive ou néga-

(1) Cette partie de l'ouvrage de Rothe renferme, au point de vue psychologique, des analyses pleines de finesse et des remarques très intéressantes et fort suggestives qui mériteraient une étude spéciale. Les résumer d'une façon quelque peu complète m'entraînerait trop loin.

tive, selon qu'il reçoit ou repousse cette action permanente de Dieu en lui (1).

Il n'existe, chez l'homme, nous dit Rothe, aucun caractère fondamental qui soit purement moral, c'est-à-dire qui ne soit pas aussi religieusement déterminé, pas plus qu'il n'y a de caractère fondamental purement religieux, c'est-à-dire qui existe comme tel, autrement que sous la forme de la détermination d'un caractère moral (2).

Ces déterminations des dispositions fondamentales ou éléments psychiques de l'animal se trouvent, par cela même qu'elles sont celles d'un animal personnel, sous la dépendance du pouvoir qu'a ce dernier de se déterminer soi-même. Or, en vertu de ce pouvoir, il peut se déterminer d'une manière contraire à son idée, c'est-à-dire introduire le désordre dans la transformation de ces éléments psychiques de l'animal. Le développement de l'animal personnel est donc solidaire d'une détermination que l'être intéressé est seul apte à prendre. Comment la spéculation découvrira-t-elle, indépendamment de l'histoire, la direction dans laquelle s'est fait ce développement, en un

(1) Voir §§ 117, 118, 119.

(2) « Es gibt weder abstract oder bloss moralische Grundcharactere, d. h. moralische Grundcharactere die nicht religiös bestimmte wären, noch abstract oder bloss religiöse, d. h. religiöse Grundcharactere die etwas fur sich wären, d. i. die anders als an den moralischen, anders denn als Bestimmtheiten dieser da wären » (II, p. 30).

mot, la voie où son guide, la logique, ne lui faussera pas compagnie?

Pour répondre à cette question, voyons quelles sont les conditions initiales du développement de l'animal personnel.

§ 2. — *Conditions du développement de l'animal personnel.*

Conformément à son idée, l'animal n'entre pas dans la vie tout achevé, §§ 70, 71; il passe par un état embryonnaire et par une jeunesse. Il en sera de même pour l'homme en tant qu'animal personnel. Ce qu'il est, il ne l'est encore qu'en germe; il ne le sera en réalité qu'en vertu de son propre développement. Il est tout d'abord un être naturel qui ne doit encore rien de ce qu'il est à sa propre activité. Dès lors, il se développe, nécessairement, selon la loi de l'animal; seulement, comme il est un animal personnel, ce développement, naturel dans son origine, s'accomplit en même temps par le moyen ou avec le concours de sa propre personnalité consciente. Il en résulte qu'au terme de son développement, il est par lui-même ce qu'il est; son être est à la fois déterminé par lui-même, *ex se*, et se déterminant soi-même, *a se*. Or, c'est précisément ce que réclame l'idée d'un être personnel.

Dire que l'homme débute dans la vie comme un animal non développé, mais qui possède le germe de la détermination personnelle, cela revient à dire que l'homme fait son apparition dans le monde sous la

forme d'un petit enfant. En naissant, il possède par nature le germe de la personnalité, et ce germe se développe nécessairement en même temps que l'organisme dont il dépend.

L'homme n'apporte donc pas immédiatement avec lui dans le monde l'intelligence et la volonté, mais seulement la sensation et l'impulsion. Sa personnalité, pas plus que ses deux fonctions, l'intelligence et la volonté, ne peuvent exister en lui *actu* antérieurement à leur base organique ; or celle-ci n'est pleinement développée que lorsque l'être a achevé sa croissance et que l'individu est devenu adulte.

La personnalité de l'adulte naturel est la seule vraie, la seule actuelle. Chez l'enfant, elle est en voie de formation, on ne peut parler de sa personnalité que comme approximative. Il en est de même du pouvoir de se déterminer soi-même ; il dépend de la personnalité et, comme elle aussi, il ne passe que peu à peu de l'état potentiel à l'état actuel. Ainsi l'homme doit parcourir les phases du développement de l'animal, avec cette différence essentielle que ce dernier est passif dans son développement, tandis que le premier est actif et d'une activité qui croît avec ce développement même.

Il résulte de ce qui précède, qu'à l'origine la personnalité est dans l'homme sous la dépendance de sa nature matérielle, et, par elle, du monde extérieur.

Mais si, au début de la vie de l'individu, la puissance réelle de la personnalité sur la nature est un minimum, ce rapport est en contradiction avec l'idée même de l'être personnel ; son renversement appa-

raît donc comme une tâche morale immédiate, il est du reste impliqué dans la croissance de l'enfant.

Nous savons, en effet, qu'en raison de son rapport avec le moi, la nature matérielle de l'homme ne peut se développer sans que le moi intervienne, en sorte que plus elle se développe, plus elle est pénétrée par le moi, auquel ce développement permet de s'actualiser davantage et d'agir sur sa nature pour élever son organisation et en faire un système de sens et de forces à sa disposition. Cette nature, de son côté, en acquérant plus de puissance par son développement, ne peut manquer d'agir sur le moi; mais cette action sera en rapport constant avec celle du moi qui s'approprie sa nature, en sorte que plus la nature dans son développement agit sur le moi, plus elle le fait en mettant à la disposition de ce dernier un instrument dont il est de plus en plus maître et qu'il peut diriger contre elle-même au besoin.

Ainsi le développement naturel de l'individu a pour conséquence un développement de la personnalité et de sa puissance sur l'organisme; il aboutit à la maturité organique de la nature matérielle, et, par cette perfection de l'organisme (physique et psychique), à la pleine actualisation de la personnalité (1).

(1) Ce *processus* explique les divers degrés que présentent, pendant la croissance de l'individu, les caractères fondamentaux de l'homme, leur apparition successive, le fait que les plus hautes puissances de l'âme n'apparaissent qu'avec le développement complet de l'organisme, c'est-à-dire à l'époque de la puberté, enfin les différences qui existent entre les hommes cultivés et ceux qui ne le sont pas dans la puissance et la finesse de ces caractères fon-

L'équilibre entre la puissance de la personnalité et celle de la nature matérielle ainsi obtenue, rend possible la libre détermination de celle-ci par celle-là. Le véritable pouvoir de se déterminer soi-même existe dès lors dans l'individu humain, qui peut et qui doit transformer cet équilibre établi par son développement naturel entre les deux facteurs de son être, en une prédominance de plus en plus grande de sa personnalité sur sa nature.

Nous avons appelé le développement dont il vient d'être question un développement naturel ; il n'est cependant pas purement naturel, puisqu'il est le développement d'un être personnel, c'est-à-dire d'un être qui intervient lui-même comme facteur dans son propre développement.

Ce caractère moral introduit une condition nouvelle et absolue auquel le développement de l'individu doit satisfaire pour atteindre son but. Il ne saurait, en effet, aboutir à la suppression de la prépondérance de la nature matérielle sur la personnalité et à l'apparition du véritable pouvoir de se déterminer soi-même, corrélatif de la maturité organique, que si l'individu conserve une attitude normale pendant toute la durée de son développement naturel. Sa personnalité est encore inachevée, par conséquent impuissante à déterminer absolument sa nature, en

damentaux. L'homme est le seul être qui traverse une si longue enfance ; mais, comme le dit Lotze (cité par Rothe, II, p. 37) « il y a, dans cette longue et faible enfance de l'homme, les conditions les plus favorables pour un avenir plein de richesses. »

elle-même sensuelle et égoïste; elle est encore engagée dans des nécessités naturelles, et par là sous l'action inévitable et déterminante de son organisme matériel. Il faut donc que pendant ce développement, et dans la mesure où elle est déjà en acte, elle subisse ces déterminations inévitables sans jamais y entrer pour une part active; car, pour si petite que serait cette part, la personnalité s'y mettrait au service de sa nature et accroîtrait la prépondérance de cette dernière. Autrement dit : *il faut que les déterminations que la nature impose à la personnalité conservent leur caractère organique* et restent en dehors de toute activité consciente, en sorte que la personnalité n'y acquiesce en aucune manière par un acte de détermination de soi-même, quelque relatif que ce dernier pouvoir puisse être encore. Cette attitude est celle qui constitue l'innocence de l'enfant. Il faut donc que pendant sa croissance l'individu humain reste innocent.

Cette condition d'un développement normal implique dans la personnalité de l'individu humain encore incomplètement développé, la claire conscience de la nature sensuelle et égoïste de la sollicitation, comme de son opposition avec la personnalité, par conséquent aussi de l'obligation de ne pas lui donner suite; en un mot, une claire conscience de ce qui est anormal, c'est-à-dire du mal. Sans cette connaissance, en effet, l'individu encore incomplètement développé, se laisserait inévitablement et sans arrière-pensée envahir par le mal, en raison d'une ignorance naturelle dont il est innocent.

Or, cette claire conscience n'est possible qu'avec la maturité de l'entendement ou de l'ensemble de la personnalité, et cette pleine maturité ou cette entière actualité de la personnalité n'existe que chez l'individu arrivé à son plein développement.

Cette connaissance est donc tout aussi indispensable qu'impossible. Il en résulte que l'individu humain isolé, abandonné à lui-même, ne peut atteindre normalement sa maturité et arriver au plein pouvoir de se déterminer soi-même.

On ne saurait concevoir la normalité du développement de l'individu humain, que dans le cas unique où il se ferait sous la dépendance d'une personnalité humaine adulte dont le développement aurait été normal, et sous l'influence de laquelle cet individu se déterminerait lui-même ; en un mot, que dans le cas où celui-ci serait soumis à une éducation normale. Seule une telle éducation peut préserver l'individu encore enfant d'une chute involontaire par ignorance du bien et du mal.

La possibilité de cette éducation relève à son tour de la condition expresse que le rapport de dépendance qui doit exister entre la personnalité encore en formation et la personnalité achevée, soit tel que sans être imposé du dehors et sans cesser d'avoir une valeur morale, la première accepte la connaissance du bien et du mal sur la simple autorité de la seconde. Mais pour qu'une acceptation réelle ait lieu, l'acte d'une personnalité inachevée ne saurait suffire, puisque son pouvoir de se déterminer soi-même n'existe

pas encore pleinement; il faut que cette acceptation dérive en même temps d'une certaine nécessité naturelle, qu'elle ait déjà des racines dans l'individu inachevé, c'est-à-dire que celui-ci se trouve dans une dépendance naturelle d'une personne normale et adulte. Une telle dépendance ne sera pas purement naturelle puisqu'il s'agit d'un rapport moral, elle ne sera pas uniquement morale puisqu'elle a trait à un enfant encore incapable d'une vraie détermination de soi-même; il faut qu'elle soit l'une et l'autre, et résulte de la mutuelle pénétration de ces deux caractères.

Cette dépendance naturelle autant que morale à l'égard d'une personnalité adulte, est d'ailleurs celle que tous les individus apportent en venant au monde, dans les liens naturels qui les rattachent à leurs parents. Elle se manifeste dans ce que nous appellerons la piété enfantine (*kindliche Pietät*) en donnant au mot piété le sens qu'il a dans l'expression piété filiale.

Ce sentiment inné, fait d'amour et d'abandon confiant, autant que de crainte et d'obéissance, établit entre l'enfant et ses parents un rapport unique, à la fois nécessaire et moral, physiquement nécessaire et cependant moral; car il devient une dépendance acceptée en raison de l'expérience incessamment faite de l'amour, du dévouement et de la supériorité morale des parents.

La piété enfantine est donc la vertu fondamentale, car c'est sur elle exclusivement que repose toute possibilité d'une éducation. C'est pour cela que l'éducation dans sa vérité et dans sa plénitude ne peut exister que dans la famille. Nous savons d'ailleurs que

l'amour des autres et la culture de l'individu sont les deux conditions auxquelles le développement de l'homme doit satisfaire pour que celui-ci soit capable d'accomplir sa tâche morale. Or, ce double résultat ne saurait être atteint que si l'éducation se fait dans une société où l'amour peut s'exercer, et où la culture trouve un esprit commun qui la dirige. La famille sera, ici encore, la société par excellence.

Une fois conduit par cette éducation jusqu'à sa maturité organique, l'homme possède une personnalité pleinement actuelle, il est une personne, il se détermine entièrement soi-même, il est majeur. C'est à partir de ce moment que la vie humaine commence au sens complet du mot.

§ 3. — *Inévitabilité du péché.*

Nous avons supposé dans ce qui précède l'existence d'une condition qui ne saurait être donnée dès l'origine, et dont l'absence va nous imposer la conclusion qu'il a été impossible au premier individu humain, d'arriver d'une manière normale à sa maturité organique, comme au plein pouvoir de se déterminer soi-même ; en d'autres termes : que le développement moral de l'humanité naturelle n'a pu se faire normalement.

Que ce développement ait eu lieu, en effet, dans le péché, c'est là, dit Rothe, « un fait primitif et inébranlable d'observation et d'expérience aussi bien qu'une affirmation précise et absolue de la conscience

du chrétien pieux (1) ; » mais qu'il n'ait pu en être autrement, c'est ce que nous avons à examiner.

Etre soumis jusqu'à sa maturité à une éducation normale, telle est, pour l'individu humain, la condition absolue de la normalité de son développement. Cette condition ne saurait être remplie pour les premiers hommes, précisément parce qu'ils sont les premiers. Non seulement une éducation normale, mais même tout espèce d'éducation leur fait défaut; livrés à eux-mêmes, leur développement se fera sous l'action de leur nature matérielle qui, sensuelle et égoïste par elle-même, grâce à sa prépondérance initiale, retrouvera son autonomie, et déterminera la personnalité naissante, dans la mesure où celle-ci est déjà formée.

Les premiers hommes ne peuvent donc atteindre leur maturité que dans un état de développement anormal, en sorte que lorsqu'ils ont acquis le pouvoir d'aborder leur vraie vie morale, ils sont devenus incapables d'accomplir leur tâche d'une manière normale. Le plein pouvoir de se déterminer soi-même dont ils devaient se trouver en possession à ce moment-là leur échappe, puisque leur personnalité est dès l'abord tombée sous une dépendance illégitime de leur nature matérielle.

Pour qu'il en ait été autrement, il faudrait admettre que les premiers hommes ont été créés adultes. Cela reviendrait à admettre que le plein pouvoir de se déterminer soi-même, le libre arbitre réel, leur a été

(1) § 459, rem. 1.

donné directement, et que, grâce à cela, ils possèdent à l'entrée de leur activité morale la possibilité de déterminer leur nature matérielle par leur personnalité, — pour ne pas dire l'impossibilité psychologique de donner la moindre prise à l'autonomie de leur nature matérielle.

Mais cette supposition est inadmissible; car on ne saurait soutenir que ce qui chez les hommes actuels est le produit de l'éducation, ait été chez les premiers hommes le fait d'un acte créateur. Le pouvoir véritable de se déterminer soi-même ne peut pas, d'après son idée même, être créé ou inné, il peut seulement être acquis par le propre développement de la créature (personnelle) (1).

On ne saurait davantage s'arrêter à l'idée que l'état adulte, dans lequel les premiers hommes seraient sortis de la main créatrice de Dieu, ne s'appliquerait qu'au corps et pas à l'élément psychique; car supposer les premiers hommes adultes pour le corps et enfant pour l'esprit, ce serait nous obliger à attribuer à leur nature matérielle une prépondérance d'autant plus excessive sur leur personnalité.

Il ne faut jamais perdre de vue que la maturité psychique de l'homme, l'existence réelle de la détermination personnelle, l'actualité de la personnalité ne peut être directement donnée à personne. L'homme ne peut être psychiquement adulte qu'en le devenant par son propre développement. Il n'est adulte que parce qu'il est développé : être adulte et être déve-

(1) I, p. 360.

loppé sont synonymes; il n'existe pas de personnalité adulte qui ne soit telle sans l'être devenue par son propre développement. Le moi pleinement actuel ne peut être l'acte d'un autre, il ne peut être posé que par son propre acte.

Nous sommes donc obligés d'admettre que les premiers hommes, en ce qui concerne leur développement psychique, sont entrés dans la vie à l'état de personnes non encore développées, comme des enfants. Ils ne pouvaient, dès lors, atteindre d'une manière normale leur maturité psychique et préserver leur personnalité de toute détermination provoquée par leur nature matérielle, que s'ils se développaient sous l'influence éducatrice et sous la dépendance naturelle d'une personne déjà normalement adulte.

Cette condition leur manquait puisqu'ils étaient les premiers. On ne saurait, en effet, avoir recours à une éducation faite par Dieu, car une éducation présuppose une relation de dépendance préexistante entre l'éducateur et l'élève, une communauté naturelle, immédiate, sensible. Une telle relation ne saurait exister entre Dieu et l'homme. La seule relation possible entre eux est une relation spirituelle, c'est-à-dire précisément une relation qui ne peut être que le résultat d'une activité morale.

L'homme ne peut pas arriver à connaître Dieu uniquement par le moyen des choses sensibles, une théophanie ne saurait donner à l'homme une idée juste de Dieu (1).

(1) Ce n'est qu'en Jésus-Christ que Dieu s'est révélé tel qu'il est

On est ainsi, de toutes manières, ramené à cette conclusion (1), c'est que le développement moral de l'humanité passe nécessairement par le péché, qu'il y a même son point de départ « *nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe* (2) ».

La personnalité des premiers hommes sera donc, avec conscience, mais sans résistance de sa part, inévitablement déterminée par sa nature matérielle; il y aura dans ce cas, de la part de la personnalité, détermination anormale sans conscience du caractère anormal de la détermination. L'acte commis sera, en soi et quant à son contenu, en opposition directe avec l'idée de l'être personnel; mais il n'est pas un acte moralement mauvais. Seulement les choses ne sau-

véritablement ; les théophanies et les révélations de l'Ancien Testament n'avaient pu que préparer cette révélation vraie. Pour se faire connaître tel qu'il est véritablement, Dieu s'est manifesté dans un homme, c'est-à-dire qu'il s'est mis en *relation naturelle* avec l'humanité par Jésus-Christ.

(1) Julius Müller admet, comme Rothe, la nécessité d'une éducation des premiers hommes pour les préserver d'une chute, seulement il n'en tire pas la même conclusion; il s'en remet à la bonté de Dieu qui n'aura pas laissé le premier homme livré à lui-même. « Soll demnach diese erziehende Einwirkung die objective Bedingung einer reinen sittlichen Entwickelung sein, so folgt doch nicht die Unvermeidlichkeit der Sünde für den ersten Menschen, sondern vielmehr dieses, dass die heilige Liebe Gottes sie eine solche Leitung, wie sie immer vermittelt gewesen sein mag, nicht wird haben vermissen lassen. ...Diese Vermittelung kann ausschliesslich nicht an menschliche Organe gebunden sein » (Julius Müller, *ibid.*, II, 555-556).

(2) III, p. 44.

raient en rester là : le péché, de naturel qu'il était, devient inévitablement péché spirituel.

Au moment, en effet, où le péché naturel se révèle comme péché par son action désorganisatrice sur la personnalité, le premier homme se trouve placé dans l'alternative de repousser ou d'accepter, de nier ou d'affirmer le péché qu'il vient d'apprendre à connaître. Il se trouvera bien porté à le repousser, il ne saurait en être autrement; mais il n'aura pas, en fait, la puissance de réaliser ce désir, précisément à cause de la prépondérance de sa nature matérielle, qui, après l'avoir entraîné dans le péché naturel, se trouve nécessairement accrue par ce premier péché lui-même.

Il manque dès l'abord, à ce premier homme, la pleine clarté de l'intelligence et la plénitude de la volonté, sans lesquelles une négation entière du péché est impossible. Il se déciderait facilement contre le principe matériel, sensuel et égoïste, s'il était en état de se déterminer véritablement lui-même, s'il pouvait clairement se rendre compte de lui-même et du péché, s'il pouvait vouloir avec la pleine énergie d'une volonté active. Mais c'est là précisément ce qui lui est impossible, parce que sa personnalité ne possède pas encore le plein pouvoir de se déterminer soi-même et qu'elle a déjà été altérée par le premier péché. Quel que puisse être son désir de se prononcer contre le principe matériel en faveur du principe personnel, il ne peut le faire d'une manière complète. Il ne peut s'opposer entièrement à ce que son pouvoir de se déterminer soi-même encore incertain de lui-même

et impuissant, par là même encore vacillant, n'incline plus ou moins vers le principe matériel, et que, de la sorte, sa personnalité ne s'approprie ce principe en lui appliquant expressément ce qu'il possède de son pouvoir de détermination.

C'est ainsi que, dans le premier homme, le péché, d'abord naturel, revêt nécessairement un caractère moral et devient péché spirituel. Toutefois, en raison même de cette genèse, le péché ne peut arriver dans l'homme à sa plénitude ; l'homme ne peut être absolument péché. L'impuissance même de sa détermination de soi-même, qui le met dans l'impossibilité psychologique de se déterminer entièrement contre le principe matériel, ne lui permet pas de se déterminer entièrement pour ce principe ; elle le précipite dans le mal, mais le préserve d'une chute totale, et laisse subsister la possibilité de son salut par une action rédemptrice de Dieu.

Puisque le premier homme entre dans la vie avec une propension au péché, conséquence de la prépondérance originelle de sa nature matérielle sur sa personnalité, et ne peut commencer son développement moral que d'une manière anormale, il en résulte que toute la suite du développement de l'homme ne pourra se faire que d'une façon anormale.

Tout retour de l'homme dans la normalité par un acte de sa propre puissance est pour toujours devenu impossible, et d'autant moins concevable que sa propension au péché se fortifie inévitablement à chaque acte qu'elle favorise.

Cependant, comme ni la propension au péché, ni

l'état de péché ne sont absolus, et qu'une certaine mesure du pouvoir de se déterminer soi-même, de principe personnel ou du bien, persiste toujours dans le premier homme, celui-ci conserve, en quelque mesure aussi, la possibilité de résister à ce penchant et de repousser le péché. *Tout ce qui manque à l'effort contre le péché, est pour l'homme, dans la mesure où cet effort était possible, la part exacte de sa culpabilité.*

Nous venons d'établir que le développement de l'humanité se fait d'une manière anormale et de parler de péché, il importe maintenant de déterminer la notion exacte du péché et d'examiner les conséquences de ce développement anormal.

CHAPITRE IX.

NOTION DU PÉCHÉ.

L'homme possède dans son idée même la norme de son pouvoir de se déterminer soi-même (§ 94, 97, 103) (1). Ce pouvoir apparaît tout d'abord sous la forme de simple libre arbitre ; il en résulte pour l'homme la possibilité (physique et psychologique) de se déterminer en contradiction avec cette norme inviolable, c'est-à-dire avec l'idée même de la personnalité humaine ; il en résulte, en un mot, la possibilité d'une moralité anormale.

Cette possibilité d'une réalisation anormale de la fonction morale et d'un état anormal, qui en est la conséquence, n'est autre que la possibilité du mal. Et comme cette réalisation est l'œuvre propre de la détermination de l'homme par soi-même, l'homme en

(1) En comparant avec ce qui précède, on remarquera qu'il ne s'agit plus ici que de l'homme abstrait.

est l'auteur responsable. Le mal est son ouvrage et lui est imputable, il est essentiellement péché et culpabilité (1) vis-à-vis de Dieu.

Nous avons vu que la norme de la libre détermination de soi-même, telle qu'elle est donnée par l'idée même de l'homme, renferme une double exigence conforme aux rapports que, dans tout individu humain, la personnalité doit soutenir, soit avec sa nature matérielle, soit avec sa qualité d'être individuel.

L'idée de l'homme exige donc : d'une part, que l'individu humain ne laisse pas déterminer sa personnalité par sa nature matérielle, mais que celle-là, au contraire, détermine absolument celle-ci; et, d'autre part, que l'individu humain entre par l'amour en communion absolue avec tous les autres individus.

Toutefois, comme l'individualité a sa cause première dans la nature matérielle, ces deux exigences dérivent d'une même source et ne sont au fond que les deux faces d'une même obligation, qui se ramène pour la personnalité à ne pas se laisser déterminer par sa nature matérielle, mais à déterminer celle-ci d'une manière absolue.

Aux deux faces de cette obligation correspondent deux produits anormaux de la libre détermination de l'homme, ou une double forme fondamentale du péché. D'un côté, l'homme pourra se laisser déterminer par sa nature matérielle; de l'autre, il pourra s'enfer-

(1) Cette culpabilité est réelle, alors même que l'homme pécheur ne la reconnaîtrait pas.

mer en lui-même et s'isoler de la communion des autres hommes.

Dans le premier cas, nous aurons à considérer le péché sous la forme de péché sensuel (1); dans le second, sous la forme de péché égoïste.

Examinons-les de plus près et prenons tout d'abord le péché sensuel.

§ 1. — *Péché sensuel.*

Deux principes opposés se trouvent juxtaposés dans l'homme naturel : le principe matériel qui domine son organisme, le principe spirituel qui domine son moi. Le concept de l'homme exige que le premier soit soumis au second.

(1) Etymologiquement les mots *sensuel* et *sensualité* correspondent exactement aux mots *sinnlich* et *sinnlichkeit*, mais l'usage leur a donné, surtout dans le substantif *sensualité*, un sens plus spécial que celui qui convient ici. C'est probablement pour cela que M. le professeur Astié (*Encycl. des sc. rel.*, X, 155) a traduit *sinnlich* par *sensibilité*. Mais ce mot, à son tour, a un sens propre qui ne correspond plus à l'idée de Rothe. Le terme biblique *charnel* rendrait exactement la notion du *sinnlich* telle que Rothe l'expose, et qu'il la résume lui-même dans la note du § 192 en disant que l'attribut *sinnlich* comprend explicitement l'attribut *égoïste*. « Das Prädicat *sinnlich* ist nach § 148 hier überall so zu verstehen dass es das andere selbstsüchtig ausdrucklich mit einschliest » (II, p. 51).— Toutefois, dans le langage ordinaire, le mot charnel a une acception différente, et n'a pas, d'ailleurs, de substantif correspondant. Force m'est donc de conserver *sensuel* et *sensualité*, mais en rappelant expressément le sens particulier qui leur est attribué ici.

Le moi est bien uni d'abord à son organisme matériel comme à la condition même de son apparition, mais il n'est pas lié par cela même au principe matériel qui réside dans son organisme, à la chair *Fleisch*. Car si l'organisme de l'homme doit développer toutes ses puissances pour que l'âme qui l'anime puisse arriver à la détermination personnelle et s'élever au-dessus de lui dans un moi, ce n'est ni sous l'action, ni dans l'orientation du principe matériel, mais uniquement sous l'action et dans l'orientation du principe personnel que le moi se dégage de l'âme « *nicht auf autonomische Weise, sondern lediglich auf den Impuls und mithin auch in der Richtung des persönlichen Princips* (1). »

On ne réclame donc pas une diminution de la vitalité de l'organisme humain, mais l'obligation que cette vitalité soit provoquée et dirigée uniquement par le principe personnel, et non plus par le principe matériel. Toutes les fonctions, corporelles aussi bien que psychiques, doivent être mises en mouvement, *bethätigt*, par le premier, si bien que le principe matériel, la chair, reste dans l'impuissance. Il y a plus, l'homme ne devrait pas arriver à connaître empiriquement ce principe matériel; il ne devrait s'en faire une idée et se rendre compte de son opposition avec le concept de l'être personnel que d'une manière indirecte, par la connaissance du concept de la personnalité et de la matière, et par l'observation des degrés inférieurs des créatures.

(1) § 461.

Nous avons vu plus haut (p. 76) que la possibilité de la détermination personnelle chez l'homme naturel avait été obtenue par un affaiblissement de la vie matérielle poussé jusqu'à l'assoupissement de toute activité autonome (1). Si maintenant le principe matériel (2), rendu ainsi intentionnellement passif dans l'organisme humain, est tiré par l'homme lui-même de son état latent, tellement que la vie matérielle recouvre son autonomie, il en résultera nécessairement une irruption de toutes les énergies de la vie matérielle (impressions et appétits) dans le moi qui vient d'apparaître et que la sagesse du Créateur avait préservé de cet envahissement par des dispositions admirables « *von dem die kuntsvolle Einrichtung des schöpferischen Weisheit seine Strömung grade abgedammt hatte* (3) ».

Un pareil envahissement est une suppression relative de la personnalité (*eine relative Wiederaufhebung*), une atteinte portée à son indépendance et à son pouvoir de se déterminer soi-même.

(1) « bis zu dem Grade hin, dass die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist. » (III, p. 4.)

(2) Dans cette exposition, Rothe emploie comme équivalentes les deux expressions *das materielle Leben* und *das materielle Princip*. C'est dire qu'il envisage la vie en tant que manifestation du principe; l'assoupissement de la vie matérielle signifie donc la séparation de la vie organique proprement dite de son principe originaire, le principe matériel, afin que, devenue provisoirement indépendante, elle puisse être placée sous la dépendance du principe spirituel.

(3) III, p. 4.

La première conséquence de cette réapparition de l'autonomie de la vie matérielle dans l'homme est, en effet, une atténuation de la détermination personnelle de l'âme, une altération et un affaiblissement de la personnalité elle-même, suite de l'obscurcissement d'une conscience dominée par ses impressions, de la dépression d'une activité écrasée par ses appétits, d'un désaccord dans les rapports de ces deux facteurs de la personnalité.

La conscience de cet état se traduira dans l'homme par le sentiment de quelque chose d'anormal, de contradictoire avec l'idée de la créature personnelle ; en un mot, l'homme aura conscience du mal, alors même que celui-ci se trouverait être simplement l'exercice d'une fonction dont l'usage est parfaitement irrépréhensible chez l'animal.

Et comme c'est par son propre pouvoir de se déterminer lui-même que l'homme a ranimé l'autonomie de sa vie sensuelle, le mal dont il a conscience est perçu comme péché.

Enfin, comme cet état anormal résulte en fait de ce que le principe matériel détermine la personnalité, ce péché sera péché sensuel.

§ 2. — *Péché égoïste.*

Le concept de l'homme implique l'union de chaque être individuel avec tous les autres pour former par l'amour une unité véritable. Mais, en vertu de son pouvoir de se déterminer soi-même, l'être individuel peut se déterminer à l'encontre de cette obligation.

Il peut s'isoler, affirmer son moi individuel et faire de cette affirmation le principe de toute son activité; il peut considérer les autres comme de simples instruments à son usage, et n'entrer en rapport avec eux que pour la satisfaction de ses propres besoins.

Se déterminer de la sorte, c'est agir par égoïsme. L'égoïsme aura son siège dans les appétits et les impressions, source par excellence de la détermination individuelle de la personnalité. Déjà, en tant que purement naturels, les impressions et les appétits sont égoïstes (1), et l'homme, considéré dans son état exclusivement naturel, est égoïste; car, pour autant qu'elle est le produit de l'organisme humain, la personnalité est, chez l'être humain, individuelle et repliée sur elle-même; ce n'est que par une éducation morale dans une « société » qu'elle apprend à sortir d'elle-même.

Toute l'activité de l'organisme (de l'organisme humain comme de tout autre) tend vers une concentration toujours plus complète de l'ensemble des éléments qui le constituent, c'est-à-dire, en fait, vers la formation d'un moi purement individuel. La vie organique n'a pas d'autre but qu'elle-même; c'est un *processus* qui sort de soi pour retourner à soi dans une concentration toujours plus profonde. Aussi l'individu humain (en tant que purement naturel) est-il replié sur sa propre personne comme unique et exclusive de toute autre.

La tendance à avoir un but hors de son propre être

(1) Rapportés uniquement à eux-mêmes.

ne pourra lui venir que de la personnalité; mais cette tendance elle-même est absolument étrangère (*durchhaus fremd*) à la personnalité, aussi longtemps que celle-ci n'est que le produit du *processus* vital, et elle ne peut y apparaître que dans la mesure où la prépondérance de la nature matérielle cède peu à peu le pas à celle de la personnalité (1).

Il ne faut pas perdre de vue que, *dans son état purement naturel*, la personnalité humaine est simplement l'unité des impressions et des appétits rapportés à la vie individuelle (2).

Comme l'âme prise en elle-même (l'âme impersonnelle, l'âme animale) est la vie *repliée téléologiquement sur elle-même*, ainsi l'âme de l'individu humain, alors qu'elle n'est encore personnelle que par nature, est essentiellement la vie qui se *replie téléologiquement sur elle-même*, c'est-à-dire une vie égoïste (3).

On voit combien était fondée l'assertion que si le développement de l'individu humain, prédisposé par

(1) On pourrait demander comment cette conception s'accorde avec ce qui a été dit de l'assoupissement de l'autonomie (p. 76).

(2) « In ihrer reinen naturlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit *blosse* individuelle *Lebensempfindung* und *blosser* individueller *Lebenstrieb* in ihrer Einheit » (III, p. 7).

(3) On peut faire observer, au sujet de cette tendance naturelle des organismes à l'égoïsme que, plus il est difficile à la vie psychique de se saisir elle-même, plus elle tend à s'isoler de ce qui lui est extérieur, comme si, en le niant, elle s'affirmait d'autant plus elle-même. Ce phénomène peut être observé non seulement chez les animaux sauvages, mais dans les tendances égoïstes et personnelles des êtres faibles et malades.

nature à l'égoïsme, ne doit pas être du même coup le développement de cet égoïsme, il faut qu'il se produise sous l'influence éducatrice de personnes déjà normalement développées.

§ 3. — *Les deux degrés du péché.*

Nous savons déjà que le péché présente deux degrés, le péché naturel et le péché spirituel, selon que la détermination anormale se produit avec ou sans conscience de son caractère anormal.

Considérons à ce point de vue le péché sensuel.

Par un acte de libre détermination, l'homme donne, en lui, le pas au principe matériel, sans avoir conscience que cet acte est en contradiction avec l'idée de la personnalité. Peut-on, dans ce cas, parler vraiment de péché (1), car le mal, nécessairement impliqué dans cet acte par la nature même des choses, n'a pas été compris dans la détermination? χωρις γαρ νομου ἁμαρτια νεκρα (Rom., VII, 8).

Il en est tout autrement lorsque l'autonomie de la vie matérielle est voulue avec conscience de son opposition à la personnalité et à la loi morale, car alors le mal sensuel, qui résidait seulement dans les éléments matériels de l'homme, se trouve posé, par une libre détermination, dans ce qu'il y a de plus essentiellement humain. Il était en dehors de la personnalité, il en devient partie intégrante. L'opposi-

(1) « So kann man sogar zweifelhaft sein, ob hier überhaupt schon von Sünde die Rede sein dürfe » (III, p. 9).

tion purement physique qui existait entre la vie matérielle et la personnalité supra-matérielle est devenue une opposition morale. Le principe anti-personnel, qui n'agissait que dans les éléments matériels de l'être et, par l'intermédiaire de ceux-ci, sur la personnalité, agit maintenant *dans* et *par* la personnalité.

L'opposition des deux principes, matériel et personnel, qui lui étaient extérieurs, se trouve ainsi introduite et enracinée dans la personnalité. Il y a dès lors, malgré la contradiction verbale des deux termes, une pensée sensuelle, dont il ne pouvait être question aussi longtemps que le principe matériel restait dans son propre domaine.

A ce second degré du péché sensuel, on voit apparaître des péchés qui n'ont plus leur point de départ immédiat dans la vie organique, mais dont il faut reporter directement la causalité à la personnalité qui s'est livrée au principe matériel.

Il en est de même pour le péché sous la forme d'égoïsme ; aussi longtemps que l'égoïsme reste naturel, on ne saurait l'appeler péché au sens strict du mot (*in strengen Sinne des Wortes noch nicht Sünde zu nennen*, III, p. 10), il ne le devient que lorsqu'il est voulu comme tel, en opposition avec la loi morale.

Par suite de la corrélation essentielle qui existe entre le domaine moral et le domaine religieux, le mal moral est aussi un mal religieux et le péché proprement dit un péché contre Dieu.

En effet, la personnalité est un être essentielle-

ment homogène à Dieu et voulu par Dieu. La matière, au contraire, est, par définition, un être opposé à Dieu, voulu seulement d'une manière provisoire et que toute l'activité de Dieu, depuis l'acte de création primitif, tend à éliminer de la créature. Par conséquent se déterminer pour le principe matériel, revient à se déterminer pour l'opposé de Dieu, à s'élever contre Dieu et contre sa volonté. Le péché sera donc essentiellement inimitié contre Dieu.

Envisagé au point de vue religieux le péché présente aussi ses deux degrés : péché naturel et péché spirituel, et sa double face : péché sensuel et péché égoïste.

Tout d'abord le péché reste naturel, aussi longtemps que l'homme demeure simplement étranger à Dieu.

Il devient péché spirituel dès que l'homme se met en opposition directe avec Dieu.

En second lieu le péché sensuel, en altérant la personnalité, altère le milieu spécifique de toute communion avec Dieu et porte atteinte à la conscience que l'homme a de Dieu, aussi bien qu'à l'action de Dieu en l'homme.

Le péché égoïste, en isolant l'homme de son prochain, l'isole aussi de Dieu ; car l'affirmation de son individualité comme telle, est aussi pour l'homme l'affirmation de ce qui le sépare de Dieu, par conséquent un éloignement de Dieu ; soit que, satisfait de lui-même, l'homme ne cherche pas la communion avec Dieu, soit qu'il la repousse avec opiniâtreté.

Les deux formes du péché que nous venons de reconnaître sont intimement coordonnées et inséparablement unies. Elles découlent toutes deux de la prédominance donnée à la nature sur la personnalité.

En effet, la détermination individuelle, source de l'égoïsme, relève directement de la nature matérielle, en sorte que le péché égoïste a pour première origine la concentration de cette dernière sur elle-même. Aussi bien l'homme ne peut éviter un développement anormal, dans le sens de l'égoïsme, que si sa personnalité ne laisse pas se ranimer l'autonomie de la nature matérielle « *nicht aufkommen lässt*, » en d'autres termes, s'il ne succombe pas au péché sensuel. Dès que celui-ci se montre, l'égoïsme apparaît nécessairement aussi, comme expression naturelle de l'individualité animale ; prise en elle-même, la personnalité ne pourrait jamais en être la source.

Ces deux formes du péché procèdent donc, en réalité, d'une même origine et ne peuvent être séparées l'une de l'autre, elles ne sont que les deux faces d'une même déviation morale. Leur fond commun, qui est le principe même du péché, consiste en ce que la personnalité se détermine conformément au principe matériel (1) ; toutefois, si l'on considère que ce principe se manifeste immédiatement dans le péché

(1) Rothe fait remarquer que saint Paul, tout en parlant de l'égoïsme comme de la source du péché, fait cependant dériver ce dernier surtout de la σαρξ et que celle-ci correspond exactement à ce que lui, Rothe, appelle la nature animale chez l'homme.

sensuel, tandis qu'il reste masqué derrière l'individualité dans le péché égoïste, on peut, en faisant abstraction de leur coordination essentielle, regarder le péché sensuel comme la forme fondamentale du péché (1).

§ 4. — *Conséquences du péché.*

La voie anormale dans laquelle est engagée l'activité morale de l'homme, doit nécessairement amener de profondes modifications dans le résultat de cette activité.

Le péché altère, tout d'abord, la personnalité et la rend incapable d'atteindre à sa perfection.

En second lieu, le développement de l'homme ayant pour fin l'esprit, la *qualité*, si l'on ose ainsi parler, de l'esprit auquel ce développement aboutira, ne saurait être la même, selon que ce dernier est normal ou non. Dans le premier cas, l'esprit sera bon; dans le second, il sera mauvais. L'esprit créé est le produit de l'assimilation de la nature matérielle par la personnalité; il est évident qu'une personnalité altérée par le péché ne saurait poursuivre cette assimilation que d'une manière imparfaite, et que l'esprit anormal qui en résultera ne saurait être véritable esprit, mais seulement une approximation d'esprit *eine Approxima-*

(1) « Die sinnliche Sünde ist allerdings der vesentlichen Koordination beider Formen ungeachtet doch als die Grundform der Sünde zu betrachten » (III, p. 12).

tion an den wirklichen Geist (1). Le mauvais esprit est un être du genre esprit, un être *sub-spirituel*, *Geistartig*, un πνευματικον (2) non un πνευμα.

Et cela est facile à comprendre.

D'un côté, en effet, la personnalité, en se laissant déterminer par le principe matériel, n'arrive plus à se distinguer nettement de lui dans son opposition et dans son indépendance, son action sur la nature pour se l'assimiler perd son caractère purement personnel et idéel; en un mot, la personnalité ne peut plus *idéeliser* entièrement sa nature, puisqu'elle-même est engagée pour une part dans cette nature. D'un autre côté, en rendant à la nature matérielle son activité propre (assoupie dans le *processus* de la création), la personnalité a soulevé des éléments de résistance à son action qu'elle ne parviendra plus à surmonter entièrement.

En résumé, le péché agit sur les deux éléments de l'esprit : l'un (la personnalité, l'élément idéel) est altéré et affaibli; l'autre (la nature, l'élément réel) est fortifié et rendu réfractaire. Leur union par l'activité propre de la personnalité reste relative et ne peut aboutir à l'union intime de l'idée et de l'existence qui constitue l'esprit (3).

Un esprit véritable ne peut procéder d'un développement anormal, la formation d'un vrai organisme spirituel est donc impossible, car celui-ci a pour con-

(1) III, p. 19.
(2) Eph., 6, 12.
(3) Le péché est une puissance désorganisatrice.

dition expresse la pleine réalisation de la personnalité dans laquelle il trouve son unité.

Par conséquent, un développement anormal ne peut pas conduire l'homme à l'immortalité propre à l'esprit. A une approximation d'esprit ne peut correspondre qu'une approximation d'immortalité, c'est-à-dire une durée plus ou moins prolongée selon le degré de spiritualité acquis.

L'impossibilité pour les éléments sub-spirituels de l'homme de former un véritable organisme, a pour conséquence de priver la personnalité, au moment où le corps matériel se détruit, de l'organisme spirituel dont elle aurait besoin pour exister; la mort devient ainsi un moment nécessaire.

L'organisme sub-spirituel défectueux et incomplet auquel aboutit un développement anormal et qui constitue alors la nature intime de l'homme, survit bien à la destruction du corps pendant un temps qui, pour nous, peut être incalculable; mais cet organisme n'en est pas moins essentiellement périssable et impuissant à assurer à l'homme pécheur un mode d'existence vraiment spirituel.

A la vérité, il n'y a de place, ni dans le monde matériel, ni dans le monde spirituel, pour la personnalité pourvue de cet organisme sub-spirituel. Elle ne peut plus avoir qu'une existence indécise et flottante « *schattenhaften Dasein,* » qu'une vie qui lui lui échappe dans la mesure où cet organisme manque de cohésion. Privée de toute vie propre, elle retombe dans le fond commun de la création terrestre, dans cette région silencieuse où s'élaborent, comme

dans une matrice universelle, les éléments du monde (1), le royaume de la mort, le Hadès.

L'effort de l'être doit alors se concentrer sur la reconstitution d'un nouvel organisme, au moyen des éléments spirituellement imparfaits qu'il possède; toutefois, comme ces éléments sont mauvais, leur organisation aura pour résultat un progrès dans le mal. Une systématisation complète du mal est, en effet, devenue possible, parce qu'avec la disparition de l'organisme corporel, la cause du péché naturel a disparu aussi; tout est maintenant pour l'être, péché à la seconde puissance, péché spirituel.

L'individu humain peut ainsi, après sa mort, retrouver un organisme qui lui permet de reprendre vie dans tel monde où les conditions d'existence correspondent à la nature de cet organisme; mais il sera un démon. Il a atteint la perfection individuelle du mal; il n'y a plus pour lui de salut, plus de rédemption possible.

Cette vie démoniaque ne peut avoir qu'une durée relative, car, quelque *sublimée* qu'elle soit, elle ne cesse pas de relever du monde matériel. Les démons n'ont pas la vie en eux-mêmes; ils mettent à consumer leur existence un temps proportionnel au degré de spiritualité auquel ils étaient parvenus.

§ 5. — *Le mal physique* (*Das Uebel*).

Une autre conséquence nécessaire du péché sera

(1) « ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς » (Matth., 12, 40).

l'altération du rapport de l'homme avec la nature matérielle.

La nature qui trouve dans l'homme, dernier produit de son développement, l'unité de ses manifestations multiples et diverses, était parfaitement adaptée pour le but moral proposé à l'homme; mais cette adaptation impliquait que l'homme fût vraiment ce qu'il devait être, la créature personnelle. Or, c'est précisément ce caractère personnel qui est altéré par le péché; l'altération d'un des termes du rapport a pour conséquence des conflits qui se font sentir à l'homme sous la forme d'une diminution de vie, comme un mal (*ein Uebel*). Il en sera de même dans les rapports des hommes entre eux; la forme égoïste du péché deviendra, dans la société, une nouvelle source de mal par les conflits divers qu'elle suscitera entre les intérêts égoïstes opposés. Dans tous les domaines, le péché a donc pour conséquence nécessaire le mal, qui, avec tout son cortège de maux particuliers, vient hâter la ruine, déjà inévitable, de l'organisme humain.

§ 6. — *Réalité du mal.*

Bien que le péché s'oppose à la formation de vrais esprits (πνευματα), il y a, dans le fait qu'il permet à des esprits imparfaits (πνευματικα) de se constituer, un aspect nouveau qui lui donne sa pleine signification. Sous la forme d'esprit imparfait, le mal n'est pas une simple ombre éphémère qui trouble momentanément la création, il est un élément réel de cette dernière,

une réalité qui, bien que relative, lui est foncièrement hostile et vient troubler sa pureté et son harmonie.

Nous savons, en effet, que la matière pure est, dans son principe, l'opposé de Dieu, et que toute l'activité créatrice de Dieu tend incessamment à la transformer pour se l'assimiler, car Dieu ne saurait avoir avec elle d'autre rapport qu'un rapport de négation et de suppression. Les créatures individuelles sont déjà dans la nature matérielle, une négation de la matière, car celle-ci ne trouve en elles qu'un être essentiellement transitoire. Dans cette sphère, la position de Dieu vis-à-vis de la matière est indifférente. Il n'en est plus de même dans la sphère des créatures personnelles. Lorsque la créature personnelle accepte le principe matériel et le fait sien, elle lui donne une réalité dans la mesure même où elle se spiritualise.

Le principe matériel est alors une réalité même pour Dieu, car il a pénétré dans le monde spirituel que Dieu avait posé, non point comme transitoire, mais comme impérissable. Le mal apparaît ainsi comme ce qui est essentiellement contraire à la volonté de Dieu : « *Das wesentliche Profane.* »

§ 7. — *Dieu et le péché.*

Nous venons de voir que le péché est, de la part de Dieu, l'objet d'une négation absolue. L'activité de Dieu à l'égard du péché consistera donc à combattre ce dernier jusqu'à son entière suppression. Cette activité se manifeste dans la punition du péché.

D'une manière générale, la punition divine est la réaction de la toute-puissance divine contre le péché, pour le faire disparaître.

Il faut distinguer deux moments dans cette réaction. Tout d'abord, la punition divine est rétribution pénale. Dieu impose (*verhängt über*) au pécheur une mesure de maux proportionnelle (*entsprechende Masse von Uebel*) au péché commis. Toute la nature est à son service pour cela. Il n'est pas limité par les seules conséquences qu'entraîne naturellement tel péché, et que le sentiment religieux regarde comme une punition directe de Dieu. Outre cette rétribution pénale, qu'on pourrait appeler naturelle, il y a une rétribution pénale positive, une punition au sens ordinaire, qui ne résulte plus du cours nécessaire des choses, mais qui est directement amenée sur le pécheur par le gouvernement divin. Cette rétribution pénale, bien qu'elle atteigne le pécheur, n'est pas dirigée contre sa personne, mais contre le péché qui est en lui; son but est d'amener le pécheur à se détourner du péché, par l'expérience qu'il fait des conséquences de ce dernier; s'il entre dans les vues de Dieu, la rétribution pénale devient une discipline (παιδεια). Pour le pécheur qui prend ainsi conscience de son péché et du besoin d'une éducation par la souffrance, conséquence de ce péché, la rétribution pénale perd son caractère de punition et devient une grâce.

La rétribution pénale n'atteint pas fatalement son but prochain : éloigner le pécheur de son péché et l'améliorer. En raison de son pouvoir de se détermi-

ner soi-même, celui-ci peut résister et s'endurcir. Toutefois il ne supprime pas par là la punition divine, il lui donne seulement une autre direction. La punition, de la part de Dieu, est un acte de négation absolue du péché, elle ne saurait cesser qu'avec la suppression du péché lui-même ; si le pécheur ne se sépare pas du péché, mais, au contraire, s'identifie définitivement avec lui, la punition dirigée d'abord contre le péché, se retourne contre le pécheur et satisfait alors au jugement divin porté contre le premier par la suppression du second. Le mal doit disparaître à quelque prix que ce soit ; si le pécheur ne veut pas s'en séparer, il doit partager sa condamnation. On ne se moque pas de Dieu. Ainsi, en raison du mal attaché au péché, la rétribution pénale entraîne l'anéantissement du pécheur, la mort au sens du Nouveau Testament. C'est le terme final de la punition divine, la réalisation ultime de toutes les conséquences impliquées dans le péché.

Le vrai but de la punition, c'est la suppression du péché. S'il est conforme à l'idée de Dieu que la punition débute par une tentative d'amélioration du pécheur, cette amélioration n'est pas la conséquence nécessaire de la punition ; le seul but nécessairement atteint par celle-ci est la suppression du péché, obtenue par le salut du pécheur ou par sa disparition. La négation du péché est absolue de la part de Dieu : il faut que le péché ne soit plus. C'est là ce qui distingue la punition divine de la punition au sens ordinaire. Punir, au sens propre, appartient à Dieu seul, car les hommes n'ont aucune puissance réelle

sur le péché. La punition humaine renferme bien les idées de rétribution et de correction; mais elle ne saurait avoir celles de suppression du péché comme tel, car elle reste sans aucun effet sur celui-ci, si le pécheur ne s'amende pas.

§ 8. — *Dieu et la créature pécheresse.*

Il est facile de se rendre compte de la perturbation que le développement anormal de la créature amène dans la sphère religieuse. L'approximation d'esprit à laquelle aboutit ce développement, ne saurait être la créature entièrement pénétrable par l'esprit de Dieu, qui était le but de la création. Dieu ne peut se manifester que d'une manière imparfaite à la conscience obscurcie d'un être anormal, et cette manifestation ne saurait revêtir d'autre forme que celle de sa réprobation pour le péché, ὀργη του Θεου.

Dieu agit dans la conscience du pécheur, et l'homme prend conscience de Dieu, mais d'un Dieu qui le repousse en tant que pécheur. La conscience religieuse se transforme en un malaise, en un sentiment de culpabilité.

Dieu agit sur la raison du pécheur, et l'homme perçoit cette action comme une condamnation. L'idée religieuse se transforme en crainte (terreur) de Dieu.

Dieu agit sur le sentiment du pécheur pour amener l'homme à réprouver le péché en lui, à se repentir. Le sentiment religieux se transforme en *mauvaise conscience.*

Dieu agit enfin sur la volonté du pécheur pour

l'affaiblir, en tant qu'elle est agent du péché, et pour donner à l'homme le sentiment de son impuissance comme pécheur. L'activité religieuse se transforme en impuissance religieuse.

Le péché a donc pour conséquence une séparation entre l'homme et Dieu. Celle-ci se produit aussi bien de la part de l'homme vis-à-vis de Dieu, que de la part de Dieu à l'égard de l'homme. Chez l'homme, nous constatons, d'un côté, une opposition aux influences divines, et, de l'autre, une impuissance à recevoir leur action. Il cherche à se débarrasser du sentiment de culpabilité et de sa mauvaise conscience, qui lui apparaissent comme une diminution de vie. Si pour y arriver, il essaye de chercher Dieu, il est paralysé par sa crainte de Dieu et par son impuissance religieuse.

Le résultat immédiat de cette séparation de l'homme d'avec Dieu est la disjonction de l'élément moral et de l'élément religieux. Dans un développement normal, le moral est religieux et le religieux moral, puisque le développement de l'homme, c'est-à-dire le moral, se fait en rapport avec Dieu, c'est-à-dire religieusement. Dans un développement anormal, au contraire, l'homme se développe moralement, mais en dehors de Dieu, c'est-à-dire irréligieusement. Evidemment, cette disjonction n'est que relative, car la séparation de l'homme d'avec Dieu ne peut être absolue que lorsque le péché est absolu.

§ 9. — *Attributs de Dieu en rapport avec le péché.*

Les rapports de Dieu avec le monde déjà créé sont

modifiés par l'apparition du péché; il en résulte une transformation des attributs divins relatifs à ces rapports.

En présence du péché, la bonté divine, par laquelle la personnalité divine se communique au monde, devient, en dehors de la Rédemption, d'un côté la colère (1), de l'autre la miséricorde.

Cette miséricordieuse colère de Dieu a pour organes la sainteté et la justice.

La sainteté est une modification spéciale de la toute science, par laquelle le péché du monde est objet de la connaissance divine, qui incessamment le repousse comme ce qui ne doit pas être. La sainteté n'implique pas seulement l'horreur de Dieu pour le péché, mais aussi un déploiement de la toute sagesse pour trouver les moyens de le supprimer. Par là, la sainteté touche à la justice. Celle-ci est une modification de la toute-puissance par laquelle le péché du monde est objet de l'activité divine, qui incessamment et partout tend à le faire disparaître (2).

(1) La colère de Dieu découle directement de son amour; aussi la vraie colère ne va pas sans la miséricorde. L'Ancien Testament met en lumière cette vérité, et c'est un de ses traits les plus caractéristiques et les plus sublimes. Il parle également de l'ardeur dévorante de la colère de Dieu et de la grandeur infinie de sa miséricorde, dont l'amour le plus tendre d'une mère ne peut approcher. Toutes les pages de l'Ancien Testament témoignent de cette étroite union, tandis que l'antiquité classique, avec sa notion imparfaite de la colère de Dieu, n'a jamais pu arriver à une idée vivifiante de la miséricorde divine.

(2) Ce serait mal comprendre la justice de Dieu, que de l'assimiler à la justice humaine, qui punit sans faire disparaître le

La sainteté repousse le pécheur, la justice le punit. Le péché entraîne pour le pécheur : en vertu de la sainteté de Dieu, la culpabilité ; en vertu de sa justice, le châtiment. La sainteté se fait sentir au pécheur dans le sentiment de la culpabilité et de la crainte ; la justice, dans la mauvaise conscience et l'impuissance religieuse.

§ 10. — *Le gouvernement divin et le péché.*

Dans un monde pécheur, le gouvernement de Dieu aura pour agents la miséricordieuse colère, la sainteté et la justice de Dieu. C'est par l'action de ces attributs que le gouvernement divin fait incessamment sortir de leur état latent dans la créature, pour les supprimer aussitôt, le péché et le mal qui, s'ils entrent dans le plan de la création d'une manière inévitable en raison du concept de la créature, sont, tout aussi nécessairement posés comme ce qui doit absolument disparaître, en raison du concept de Dieu.

Vouloir enlever au mal tout rapport avec la causalité divine sera toujours une entreprise vaine ; seulement, il faut reconnaître que cette causalité ne peut être comprise que sous sa double face de volonté du mal et de suppression absolue de ce mal. Il est nécessaire encore de distinguer ce qui provient du dé-

péché. La justice divine n'a pas de repos qu'elle n'ait extirpé le péché lui-même. C'est pour cela que Paul, l'apôtre de la grâce, fait dériver, par grâce (δια πιστεως Ιησου Χριστου), la δικαιωσις du pécheur de la δικαιωσυνη Θεου.

veloppement naturel du monde et ce qui résulte du gouvernement divin dirigeant ce développement.

En ce qui concerne le mal (*das Böse*), il procède incontestablement du développement propre du monde, et trouve sa raison d'être dans ce dernier, puisque son principe ultime est la matérialité de la créature. En ce sens, il est voulu de Dieu, comme le monde matériel lui-même. Cela ne peut être un objet de scandale; car, du moment où Dieu voulait créer un monde, il devait le créer matériel, mais en même temps il le créait expressément tel qu'il pût s'élever au-dessus de la matière et se réaliser comme un monde spirituel et bon. Dieu ne pose donc indirectement le mal dans la création, que pour le faire en même temps absolument disparaître. C'est dans ce sens seulement que le mal est inévitable dans le plan divin et rendu réel par le gouvernement divin. Aussi bien n'est-ce que dans ce sens qu'on peut comprendre un mal comme posé par Dieu, puisque poser un mal pour y substituer immédiatement son contraire, c'est en réalité poser un bien. Le mal n'apparaît donc comme réalité dans le plan divin, qu'en tant que sa suppression et son passage au bien sont immanquablement assurés.

C'est cette disparition absolue du mal, que le gouvernement divin doit amener à son achèvement. Cette tâche comprend deux moments :

Il faut d'abord que le mal apparaisse comme tel. Dieu permet alors au mal de se manifester, bien qu'il l'abhorre, et puisse, dans chaque cas où il apparaît, l'empêcher de se produire. Cette tolérance de la part

de Dieu peut-elle se justifier? Elle ne semble excusable, que si celui qui en est l'auteur, ne peut pas empêcher le mal de se produire. Or, il en est bien ainsi pour Dieu; car s'il peut empêcher chaque action mauvaise en particulier, il ne peut empêcher le mal d'être, si tant est qu'il doive y avoir un monde qui réponde à l'idée divine. Le mal est inévitablement lié à l'apparition de la créature; il est un moment inséparable de son devenir, en tant qu'elle est d'abord, comme être matériel, l'opposé de Dieu. Si Dieu avait voulu que ce germe du mal inhérent à la créature n'arrivât pas à se manifester, il ne le pouvait qu'en maintenant la créature au stade impersonnel, mais en rendant, du même coup, tout vrai bien impossible.

Ce que l'idée de Dieu réclame, c'est que l'activité divine déploie incessamment une puissance suffisante pour amener l'entière disparition de ce mal inhérent à la créature. Pour cela, il faut que ce mal se manifeste, et que Dieu laisse cette manifestation se produire.

Dire que Dieu laisse le mal se produire, c'est dire qu'il le pose, car laisser faire (1) ne peut s'appliquer

(1) Laisser faire n'implique pas pour Dieu indifférence ou impuissance. Ce qu'il laisse faire, il le veut réellement; c'est ce que la Bible n'hésite pas à affirmer en parlant explicitement d'une volonté divine, là où on serait tenté de parler de laisser faire, comme dans Matth., XIII, 29-30; Rom., IX, 17; XI, 8. Le laisser faire implique cependant une idée spéciale, car s'il n'y a pas de laisser faire qui ne soit une volonté de Dieu, sa volonté cependant présente, dans ce cas, un caractère qui la différencie de la volonté divine en général. Cette expression désigne, en effet, une volonté de Dieu directement *conditionnée* par la volonté de la créature;

qu'à des choses indifférentes; or, le mal n'est à aucun degré indifférent à Dieu, si tant est qu'il puisse y avoir rien d'indifférent pour lui. Mais ici, poser le mal n'est, en réalité, que le faire apparaître (*ein heraussetzen*), pour pouvoir l'atteindre et le supprimer par cela même; car, aussi longtemps que le mal reste latent dans la créature, il échappe à l'action de Dieu. Il faut donc que Dieu le laisse s'actualiser, en raison même de sa volonté de le faire disparaître.

Ce n'est donc ni par indifférence, ni par impuissance, ni par un déficit quelconque de sa toute-puissance, de sa toute science, de sa toute sagesse, de sa sainteté ou de sa justice, qu'il le laisse apparaître; mais, au contraire, en raison de l'exercice absolu et simultané de ces perfections.

Ce premier moment du *laisser le mal se produire*, en implique un second, sans lequel il ne peut avoir sa vraie signification. Ce second moment est celui de la réaction positive de Dieu contre le mal devenu actuel, réaction qui se manifeste dans le gouvernement divin par une combinaison des mauvaises actions des êtres personnels, telle que ces actions contribuent dans l'ensemble des choses à la suppression du mal et à l'établissement du bien (1); en un mot,

la détermination première ne vient pas de Dieu, mais de la créature, et Dieu l'accepte. Cette explication n'est pas nécessaire dans le cas du péché seulement, mais elle est indispensable pour comprendre la prière et son exaucement.

(1) Rothe cite, à ce propos (III, p. 37), un passage de Twesten : « Ce que Joseph dit à ses frères (Gen., L, 20) : Ce que vous avez pensé en mal à mon égard, Dieu l'a pensé en bien, » peut se dire

Dieu, en laissant le mal apparaître et entrer en rapport avec les puissances cosmiques, le force à travailler à sa propre suppression. Ces puissances, par lesquelles Dieu gouverne le monde en vue de la suppression du mal, sont précisément les puissances naturelles, fruits du péché; d'un côté, le sentiment de culpabilité, la crainte de Dieu, la mauvaise conscience et l'impuissance religieuse; de l'autre, le mal physique.

Par conséquent, dans la mesure où Dieu laisse la créature personnelle commettre des actes mauvais, dans cette même mesure, il réagit immédiatement en elle contre le mal par ces mêmes puissances.

Dieu réagit encore du dehors contre le mal, en lui attribuant le mal physique comme conséquence nécessaire, et en faisant entrer directement ce dernier comme facteur dans le gouvernement du monde. Dans le mal physique, le mal est en quelque sorte obligé de réagir contre lui-même.

C'est précisément parce que Dieu a tout ainsi préordonné, qu'on peut concevoir le laisser faire de Dieu à l'égard de l'apparition du péché. Le mal physique est la punition du péché, au sens vrai du mot punition, c'est la réaction du gouvernement divin contre le péché, pour le supprimer. En ce sens, le mal physique et social (le mal métaphysique n'est pas un mal réel) sont, en fait, un bien; dans le gouvernement divin, ils apparaissent toujours comme bien, et le laisser faire divin ne s'applique pas à eux.

de toutes les mauvaises intentions et de toutes les méchantes actions. Le mal vient de l'homme, ce que Dieu veut et fait est bon.

Rothe en conclut que ni le gouvernement divin, ni la perfection relative du monde, ne sont contredits par l'existence du mal physique et du péché. La perfection absolue du monde les exclut bien l'un et l'autre, seulement on ne saurait chercher cette perfection que dans les sphères où la création est pleinement achevée. La perfection de chaque monde partiel doit être considérée dans son devenir, sous l'action incessante du gouvernement divin.

Contester que le mal physique et le péché soient de *réelles* imperfections de notre monde terrestre, est une tentative insensée ; la théodicée ne trouvera pas d'appui solide en dehors de la considération que toutes ces imperfections de notre monde ont leur raison d'être dans le fait que celui-ci est une création inachevée, encore bien loin de la vraie spiritualité.

Le mal physique et le péché font partie du devenir du monde parfait. Sans eux, la somme des biens y serait moindre, la grandeur de l'amour divin, de la sagesse, de la sainteté, de la puissance et de la grâce de Dieu, s'y manifesterait d'une manière moins éclatante. Mais ce qui, dans la même mesure, fait partie de ce devenir, c'est que le péché et avec lui le mal physique soient successivement en voie de disparition, sous l'action du gouvernement divin, et se dévorent eux-mêmes en se réalisant.

CHAPITRE X.

LA DÉPRAVATION, SUITE DU PÉCHÉ.

Les descendants des protoplastes engagés dans le péché, ne sauraient avoir un développement normal. Ils apportent nécessairement en venant au monde un penchant au mal encore plus fort que celui de leurs parents. En effet, la reproduction par laquelle l'humanité se perpétue et se multiplie, transmet aux enfants la nature altérée de leurs parents ; elle accroît en outre directement la prépondérance du principe matériel et l'autonomie de la nature, en raison de la dépendance dans laquelle elle place la personnalité à l'égard de l'organisme. Elle implique déjà en elle-même une prédisposition à l'impuissance de la personnalité vis-à-vis de la nature matérielle, c'est-à-dire un penchant au mal.

Ce penchant au mal que l'homme reçoit de ses parents par la manière dont il vient au monde, peut à juste titre être appelé péché originel (*Erbsünde*, péché hérité ou héréditaire).

D'ailleurs, même en dehors de ce péché héréditaire, les descendants du premier homme ne pourraient

pas éviter le péché, car ils resteraient toujours privés de l'éducation normale qui seule les en préserverait. L'éducation qu'ils pourront recevoir de parents pécheurs, ne sera jamais qu'une éducation anormale, par conséquent en quelque manière corruptrice (*eine Verziehung*).

Le penchant au mal que les hommes apportent en naissant et qui les entraîne nécessairement dans le péché, n'exclut cependant pas pour chacun d'eux une responsabilité et une culpabilité personnelle à l'égard des actes particuliers mauvais qu'ils commettent. Ce penchant n'est en effet que relatif ; il reste à côté de lui une place pour l'action de la connaissance, pour l'attrait et la puissance du bien, comme pour celle du sentiment religieux. Aussi longtemps que ces forces subsistent dans l'homme, le penchant au mal, aussi fort qu'on le suppose, n'entraîne pas en soi d'autre nécessité que celle d'une lutte continuelle, avec l'impossibilité, il est vrai, d'un triomphe définitif, mais aussi d'une défaite complète du bien. La puissance du bien est trop faible pour l'emporter sur celle du mal, mais elle est trop forte pour en être anéantie. Dans chaque cas particulier, en effet, la victoire du mal est liée à un acte de libre détermination de l'homme par lequel celui-ci accepte la défaite du bien.

L'état moral de l'homme, considéré exclusivement au point de vue de sa détermination par le penchant au mal, est donc un état de guerre incessante, dans lequel la victoire reste indécise entre le penchant au mal, plus puissant, et le principe du bien, moins puis-

sant. C'est un état coupable, mais dans lequel il n'y a cependant pas péché consommé. Seulement l'homme ne saurait s'y maintenir qu'à la condition de rester inactif. Pour passer à l'action, il faut nécessairement qu'il cède momentanément au penchant au mal qu'il ne peut surmonter, mais avec la préoccupation bien nette d'agir de la manière la moins coupable possible.

Ainsi l'homme, bien qu'enclin au mal, est responsable, non de la culpabilité de l'action, mais de la mesure dans laquelle il est coupable de cette action (1).

§ 1. — *La dépravation morale.*

Le penchant au mal revêt, comme le péché, la double forme de penchant sensuel et de penchant égoïste. Le premier donne une puissance illégitime aux sensations et aux appétits, il les corrompt en eux-mêmes et dans leurs fonctions. Le second crée une concentration illégitime de l'individu sur lui-même qui l'éloigne de ses semblables.

Ces deux formes du penchant au mal ont la même origine et sont par conséquent toujours associées, bien que l'une ou l'autre prédomine suivant les indi-

(1) Rothe observe qu'en fait, c'est bien ainsi que nous nous jugeons. Personne ne se condamne pour être pécheur en général, le chrétien moins que tout autre. Nous savons tous que nous ne pouvons pas être sans péché. Mais nous nous condamnons pour avoir encore tant et de si gros péchés, beaucoup plus nombreux et beaucoup plus grands que nous ne le devrions. III, p. 60.

vidus. La dépravation morale aura donc un caractère tantôt plus sensuel, tantôt plus égoïste.

Comme le péché, elle présentera aussi deux degrés : la dépravation naturelle et la dépravation spirituelle. Dans le premier, elle se manifeste comme grossièreté morale (*Rohheit*) ; dans le second, comme méchanceté (*Bösheit*) ; mais, de même que pour le péché, ces deux degrés de la dépravation ne sont jamais entièrement séparés l'un de l'autre.

La grossièreté morale se manifeste sous la forme de faiblesse de la personnalité, de simple impuissance morale. La méchanceté présente une double face, selon que la personnalité accepte plus ou moins consciemment le principe du mal. Si elle se laisse seulement souiller par ce dernier, elle devient inclination mauvaise (*böse Lust*) ; si elle se rend son esclave, elle devient irrésistible désir (*Sucht*).

Sous ces trois degrés de faiblesse morale, d'inclination mauvaise et d'irrésistible désir, la dépravation morale affecte les deux éléments de la personnalité : la conscience et l'activité ; mais selon qu'on les envisage dans leurs rapports avec l'un ou avec l'autre de ces éléments, la faiblesse morale devient : *obtusion* (*Stumpfheit*) ou inertie morale (*Trägheit*) ; l'inclination mauvaise : l'erreur ou la convoitise (*Begierde*) ; l'irrésistible désir : l'obsession ou la passion (*Leidenschaft*).

Lorsque l'irrésistible désir possède la personnalité toute entière, il devient démence (*Verrücktheit*) ; l'obsession, folie (*Wahnsinn*), et la passion, délire (*Raserei*). La personnalité ne subsiste plus, pour ainsi dire, que par son côté formel ; les fonctions de l'âme ne con-

servent de personnel que leur forme psychologique ; au point de vue de leur contenu, elles sont animales (1).

§ 2. — *Dépravation religieuse.*

La personnalité étant l'organe par lequel l'homme entre en rapport avec Dieu, son altération entraîne une altération dans le domaine religieux. A la dépravation morale correspondra une dépravation religieuse. Celle-ci se présente sous les deux formes de fausse piété et d'irréligion.

1° La fausse piété est le côté négatif de la dépravation religieuse. Sous l'action du principe matériel, la personnalité subit une sorte d'arrêt de développement, qui a pour conséquence un affaiblissement de la réceptivité de l'homme à l'action de Dieu en lui, il en résulte une faiblesse religieuse qui se traduit dans la conscience par l'obtusion religieuse, et dans l'activité par l'assoupissement religieux.

L'altération de la personnalité a pour conséquence l'altération de la conscience que l'homme a de Dieu et de son activité par rapport à lui ; cette altération produit, au point de vue de la conscience de Dieu, la superstition, et à celui de l'activité divine, la théurgie.

Enfin, l'asservissement complet de la personnalité, qui ne laisse subsister pour ainsi dire que le côté for-

(1) Cela explique pourquoi la folie ne se montre pas dès l'enfance comme l'imbécillité.

[illegible] de cette dernière. [illegible] humaine, [illegible] de sa conscience [illegible] divine [illegible] est [illegible] devenue la [illegible] religieux.

[illegible] religieux. [illegible] humanité.

[illegible] sentiment religieux, [illegible] sur un sentiment qui ne se [illegible] mais sur une [illegible] conscience.

3° La tentation religieuse [illegible] entre Dieu et [illegible] la forme spirituelle.

Elle se manifeste d'abord comme absence de religion, dans l'indifférence et l'oubli de Dieu, puis comme absence de Dieu, dans la négation de Dieu ou athéisme théorique, et le mépris de Dieu ou athéisme pratique.

A son point culminant, l'irréligion devient la démence irréligieuse avec le blasphème et l'impiété, aussi insensés l'un que l'autre, car insulter ou combattre un Dieu qu'on nie est une pure insanité, mais une insanité impliquée dans le plein asservissement de la personnalité.

Ces diverses formes de la dépravation sont, comme les deux éléments de la personnalité dont elles dépendent, solidaires les unes des autres, et à chaque forme déterminée par un rapport avec la conscience, doit correspondre une forme déterminée par un rapport avec l'activité. C'est la raison pour laquelle on les voit toujours se produire par couple. Toutefois, comme la pénétration réciproque de la conscience et de l'activité ne peut être complète qu'au terme du développement moral, — et encore si celui-ci a été normal, — il en résulte que les diverses formes de dépravations, correspondantes aux différents degrés de cette pénétration, ne peuvent jamais se trouver simultanément au même point de leur développement. Il y a toujours prépondérance de l'un ou de l'autre.

La possibilité de la guérison du péché repose sur ce développement inégal. Pour arriver à redresser la conscience faussée, il n'y a pas d'autre voie que l'activité, et réciproquement. Si la conscience et l'activité se trouvaient toutes deux exactement au même degré d'altération, de telle sorte qu'elles se recouvrissent parfaitement, il n'y aurait plus aucun moyen d'agir sur elles. Si, par exemple, l'obtusion et l'inertie morales se trouvaient au même degré de développement, à quelle activité faire appel pour

[illegible] par quelle conviction rani-[illegible] encore, si l'obsession [illegible] par quel effort de volonté [illegible] ou par quelle [illegible] les liens de la passion [illegible] De pareilles suppositions ne peu-[illegible] que le salut reste [illegible]

§ [illegible] — [illegible] Religieux.

[illegible] que nous ve-[illegible] conséquence d'accroi-[illegible] Religieux qui [illegible] du péché.

[illegible] aurait lieu [illegible] de la créa-[illegible] chaque mo-[illegible] déterminée par la [illegible] conscience [illegible] est aussi [illegible] conscience de [illegible] par Dieu.

Tout [illegible] de la vie est [illegible] moralement et reli-gieusement déterminé. Et comme toutes les fonctions de la personnalité sont, par hypothèse, harmonieuse-ment développées, la mesure de développement de la personnalité est la mesure de sa détermination par Dieu; conscience de soi est aussi conscience de Dieu, activité propre est aussi activité de Dieu. Il n'existe donc aucune séparation possible entre le moral et le

religieux; si bien que la conscience ne peut arriver à se représenter une indépendance quelconque du moral à l'égard du religieux, ou une distinction entre la vie religieuse et la vie humaine en général. Toutefois, cela n'est possible que dans le cas d'un développement normal; car alors la détermination religieuse ne reste pas seulement formelle, mais elle est réelle et complète, de telle sorte que l'impulsion religieuse et l'impulsion morale se couvrent exactement et ne se distinguent plus dans la conscience. Avec le péché les choses changent de face ; il y a dans la vie des moments religieusement déterminés, et d'autres qui ne le sont pas. En conséquence de la dépravation qu'entraîne le péché, le développement de la personnalité est altéré et arrêté ; la vie humaine présente dès lors des moments, ou même pas du tout, personnellement déterminés, dans lesquels il n'y a ni vraie conscience, ni vraie activité volontaire, auxquels manque, en un mot, tout caractère moral. Comme la personnalité est l'organe par lequel Dieu agit en l'homme, de pareils moments où la personnalité est en quelque sorte absente, ne peuvent posséder aucune détermination religieuse. Dans l'être, par exemple, où l'obtusion et l'inertie morales seraient absolus, ce qui ne peut jamais être entièrement le cas, tout caractère religieux ferait défaut.

Quant aux moments vraiment moraux de la vie, ils doivent être aussi en quelque manière religieux; toutefois, comme la personnalité est anormale, elle n'offre pas un milieu propre à l'action de Dieu, et celle-ci sera tantôt affaiblie, tantôt obscurcie; si bien

que l'impulsion religieuse s'effacera derrière l'impulsion morale, ou déviera jusqu'à se trouver en contradiction avec elle.

Si nous considérons maintenant les différents degrés de dépravation religieuse, nous verrons cette divergence entre le moral et le religieux s'accentuer et prendre des formes caractéristiques.

Dans la superstition et la théurgie, par exemple, l'impulsion religieuse reste bien en arrière de l'impulsion morale, ou subsiste seulement comme une forme dont le contenu n'est plus de la piété. Ce dernier cas se présente avec évidence dans le fanatisme, où il ne peut plus être question seulement de la faiblesse de l'impulsion morale par rapport à l'impulsion religieuse; car celle-ci est devenue tout à fait exclusive et si charnelle à l'égard de son contenu, que le fanatique, par l'excès de sa soi-disante piété, en vient presque à ne plus rien savoir de la moralité.

La séparation de la société morale (civile) et de la société purement religieuse, non seulement par leurs limites, mais aussi par leurs tendances, est la conséquence de cette disjonction du moral et du religieux.

§ 4. *Rapport de l'humanité pécheresse avec le royaume du mal.*

En raison de sa dépravation, l'humanité naturelle se trouve placée dans une relation déterminée avec le royaume des esprits méchants.

Du moment qu'on accepte l'idée que d'autres mondes peuvent avoir existé avant le nôtre, il faut admettre, au moins comme possible, que des êtres personnels

s'y sont développés dans le mal d'une manière irrémédiable. Conformément à ce que nous savons, ces êtres n'ont pu arriver qu'à un état de sub-spiritualisation, qui, après leur mort terrestre, leur a permis de retrouver une existence, dans la mesure où ils ont été capables d'organiser les éléments spirituels de leur être, — ce qui leur a réussi d'autant mieux qu'ils étaient plus mauvais, c'est-à-dire qu'ils avaient davantage voulu être ce qu'ils sont, méchants. Ces êtres sont les anges mauvais ou démons, hiérarchisés d'après l'ordre des créations dont ils proviennent, et qui, unis par leur commune opposition à Dieu, forment le royaume des ténèbres, sous la puissance de Satan, prince des ténèbres.

Bien que la vie de ces démons se dévore elle-même, le royaume des ténèbres subsiste toujours; car si les démons disparaissent sans cesse individuellement, ils sont remplacés par les êtres personnels des divers mondes, qui se constituent dans le péché et deviennent des démons à leur tour. Les démons ne sont pas, comme les purs esprits, entièrement affranchis des entraves de l'espace et du temps; mais ils jouissent d'un affranchissement relatif, en rapport avec le degré de leur approximation spirituelle. Dans la mesure de cet affranchissement, ils peuvent agir dans le monde et dans l'humanité naturelle. Leur action s'étend seulement sur ce qui leur est semblable; l'humanité pécheresse est par conséquent livrée à leurs influences néfastes (1).

(1) Les possessions démoniaques, dit Rothe, ne sont donc pas

§ 5. — *Développement naturel de la moralité et de la piété.*

La dépravation naturelle de l'humanité ne détruit pas le développement moral de cette humanité. La personnalité continue à se développer dans les individus aussi bien que dans l'ensemble des individus, de manière à former un *esprit commun Gemeingeist*, [illegible]

Seulement, le développement de la personnalité est aussi le développement du péché dans les individus. [illegible] En effet, dans la mesure [illegible] se développe, le péché de- [illegible] devient son propre [illegible] spirituel et coupa- [illegible] se déterminer s'accroît. [illegible] l'œuvre de [illegible]

[illegible] l'est aussi pour [illegible] se forme un es- [illegible] imprégné de pé- [illegible] voyons [illegible] naturelle de- [illegible] mais sa moralité [illegible]

[illegible]

Il en est de même pour la piété. Son développement n'est pas suspendu, mais altéré, et aboutit à la superstition. Cette altération de la piété ayant pour origine l'influence accordée à la nature matérielle sur la personnalité, son caractère essentiel consiste dans un obscurcissement de l'idée de Dieu par l'idée de la nature, effet qui se manifeste par la divinisation de la nature (*Naturvergötterung*).

Tantôt les manifestations concrètes de la nature sont divinisées, et on a le polythéisme, avec ses divers degrés de fétichisme, de symbolisme mythologique et d'hylozoïsme. Dans ce dernier, le polythéisme se dépasse lui-même et se perd dans le panthéisme.

Tantôt c'est la nature elle-même prise dans son essence qui est Dieu, et on a le panthéisme, qui est la plus haute expression du polythéisme et le produit d'une pensée déjà systématique (*so zu nennendes Denkens*).

Cette étreinte de la nature, dont la piété païenne ne peut se dégager, est la cause de sa faiblesse et de son impuissance religieuses si caractéristiques (1).

Même dans le dualisme (forme du polythéisme déterminé par la moralité), où la piété cherche à s'élever au-dessus de la nature en divinisant les notions morales, la tentative n'aboutit pas ; l'opposition du bien et du mal reste un fait naturel, et leur développe-

(1) « In dieser naturlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Character des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom altestamentlichen und christlichen Glauben » (Julius Müller, *ibid.*, II, 405).

ment un *processus* matériel : le moral ne s'élève pas au-dessus du naturel, et la piété dualiste retombe dans le naturalisme.

Cette dépendance de la piété à l'égard de la nature se manifeste encore dans la manière dont se satisfait le besoin de communauté religieuse. Dans le paganisme, la piété ne peut s'affranchir des limites des nationalités et former une société purement religieuse ou église ; la religion n'est possible que sous la forme d'une pluralité de religions nationales.

Il existe néanmoins une digue à la dépravation religieuse dans la formation d'une sorte de religion objective, produite par ce qu'ont en commun toutes ces piétés particularistes. Cette religion positive (1) acquiert une valeur de facteur historique et s'impose aux religions nationales, qui, par leur participation à cette religion positive, arrêtent jusqu'à un certain point le progrès de la dépravation religieuse, mais accroissent, en même temps, la puissance de la superstition qui les a inspirées.

§ 6. — *Développement des sociétés humaines.*

La première forme des sociétés humaines est la famille et la tribu patriarcale. Le passage de cet état familial à l'état social proprement dit, correspond au passage de l'état naturel à l'état moral. En effet, dans le premier, le lien qui réunit les individus est, en quelque sorte, organique : c'est le lien naturel de la

(1) Positive dans le sens où l'on dit : le droit positif.

famille; dans le second, ce lien ne peut être qu'un lien consenti, par conséquent moral, résultat d'une culture morale. Comment un pareil passage pourra-t-il se produire dans le cas d'un développement anormal de l'humanité? Au moment où le lien naturel cessera de contenir les tendances des individualités égoïstes, ces tendances ne reprendront-elles pas le dessus, de manière à rendre toute société impossible? Non; car, dans ce cas, l'égoïsme porte en lui son remède dans la nécessité pour chacun de se mettre en défense contre l'égoïsme des autres. Plus les besoins des individus deviendront nombreux, moins il sera facile à chacun de les satisfaire isolément; l'échange et la division du travail s'imposeront, par conséquent aussi la nécessité de s'entendre et de s'associer.

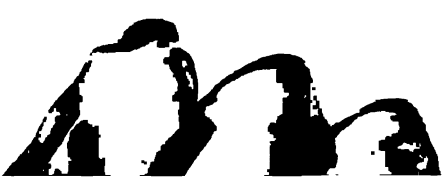
Toutefois, la vie communale, première forme sous laquelle se manifeste la culture, renferme déjà un principe de transformation. Constituée par la nécessité, en vue des intérêts particuliers, elle n'est pas dominée par une idée générale qui puisse garantir le droit reconnu à chacun; il faut qu'elle s'incarne avec ce droit dans un organe accepté par tous. Avec ce nouveau rapport entre les individus, l'universel, opposé au particulier, reçoit, par le fait, une position privilégiée; l'homme arrive ainsi peu à peu à la conscience d'un intérêt général dominant les intérêts particuliers.

Le jour où cet intérêt général est saisi comme but, l'état succède à la vie communale. Mais comme la personnalité ne peut arriver à sa perfection par le développement anormal dans lequel elle est enga-

gée, l'idée vraie de l'intérêt général pris en soi ne se dégage jamais nettement, et l'idée, comme la réalisation de l'état, reste toujours imparfaite. L'égoïsme se satisfait de nouveau dans la formation d'états isolés, et l'esprit commun, l'universel, ne s'élève pas encore au-dessus du nationalisme. Les égoïsmes nationaux entrent en collision, et, comme précédemment au moyen du droit civil, on cherche à éviter ce nouveau mal au moyen d'un droit international, le droit des gens. Il resterait encore un pas à faire, ce serait d'arriver à la conscience de l'idée d'humanité dans son universalité; mais la personnalité humaine, altérée par le péché, ne peut atteindre à cette conception dans toute sa pureté.

Quelles que soient les formes dans lesquelles les sociétés humaines cherchent à se constituer, elles portent toujours en elles-mêmes le principe de leur dissolution (1). Issues du péché, leur développement donne au mal une réalité objective toujours plus grande et une puissance historique toujours plus effroyable. L'humanité se constitue toujours davantage en un royaume du mal. Plus elle tend à l'unité par la destruction des états faibles par les états forts, et par l'assimilation de tous les éléments de la vie morale, plus elle fortifie la puissance infernale du péché; tellement que les biens moraux se tranforment suc-

(1) « L'apogée de leur développement est toujours, dans les états de l'antiquité, le début de leur déclin. Le monde romain représente le point culminant du développement de la société humaine naturelle » (III, p. 107).



cessivement en maux et que tout espoir de voir l'humanité se régénérer elle-même s'évanouit.

En résumé, dans son développement naturel caractérisé par son éloignement hostile de Dieu, la vie humaine constitue le monde, au sens le plus mauvais du mot (sens biblique); et ce monde, en vertu du rapport que le péché a établi entre l'humanité pécheresse et le royaume des esprits mauvais, devient de plus en plus le théâtre de l'activité et de la puissance du diable (le prince de ce monde). Mais Dieu n'a pas abandonné l'homme à son développement naturel : ç'eût été renoncer à achever son œuvre de créateur. Aux puissances du péché, il a dès le début et incessamment opposé son intervention rédemptrice, qui, après avoir amené l'homme à la conviction de sa culpabilité et à l'expérience de son impuissance, a fait apparaître le second Adam au sein de l'humanité.

L'ère de la création définitive de l'homme s'ouvre alors, et une humanité vraiment spirituelle et sainte peut se dégager de l'humanité naturelle et pécheresse.

Comment Dieu a préparé ce deuxième acte de la création, ce qu'a été le second Adam, de quelle manière s'accomplit son œuvre rédemptrice, à la fois réparatrice et créatrice, c'est ce qui ne peut entrer dans le cadre de cette étude et devrait faire l'objet d'un autre travail.

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE

Il n'entre point dans mon plan de m'engager dans la discussion des diverses objections (1) soulevées par le système que je viens d'exposer. Je ne me propose pas non plus de rechercher la position qu'il occupe dans le mouvement de la pensée, ou les rapports qu'il présente, malgré son originalité évidente, avec les systèmes des théosophes, de Hegel ou de Schleiermacher (2).

(1) Le lecteur français trouvera quelques-unes de ces objections dans l'intéressant travail de M. G. Godet sur la notion de l'esprit de Rothe, *Revue théologique*, 1874.

(2) Lorsque l'*Ethique* de Rothe parut, on voulut y voir un essai de conciliation entre Hegel et Schleiermacher, ou une tentative d'adapter aux idées fondamentales de ce dernier quelques emprunts faits à Schelling. Aujourd'hui on s'accorde à reconnaître l'originalité du système de Rothe. Lui-même ne demandait qu'une petite place dans la cellule des théosophes, à côté d'Œttinger; mais on ne peut méconnaître les points de contact qu'il a en particulier avec Schleiermacher, qu'il dépasse et corrige. Quant à sa confiance dans la logique, Hegel ne l'aurait pas désavouée.

Le système de Rothe marque, sans contredit, le plus puissant

Mon but est de faire connaître et de discuter l'explication que Rothe donne du péché. Il me suffira donc d'examiner ici les questions qui ont un rapport direct avec cette explication.

La place faite au péché est la pierre de touche d'un système métaphysique; car aucun fait, après celui de notre propre existence, n'est pour nous plus immédiatement certain que celui du péché. On pourrait même dire que, dans les moments où nous accordons au sentiment du péché toute notre attention, nous prenons conscience de réalités supérieures à notre existence puisqu'elles la jugent.

Il est aisé de dire que Rothe, en rendant le péché inévitable pour l'homme, méconnaît un des termes essentiels du problème, et de passer outre après cette critique superficielle; mais on me permettra de croire qu'une critique plus sérieuse ne se contentera pas d'une condamnation aussi simpliste. Essayons de voir jusqu'à quel point Rothe a précisé et a tenu compte des données du problème, et dans quelle mesure, à défaut d'une solution satisfaisante, il en a fourni les éléments. Cette recherche est d'autant plus intéressante que Rothe, je l'ai déjà fait remarquer, tout en restant sur son terrain religieux, pose le problème, au point de vue formel, comme les systèmes

effort de pensée systématique qui se soit produit au sein de la théologie contemporaine. S'il n'a pas eu plus d'influence, cela tient peut-être, ainsi que le fait remarquer M. G. Godet dans l'article déjà cité, à ce qu'il y avait là « trop de théologie et de théologie évangélique pour les uns, trop de philosophie et de très libre philosophie pour les autres. »

évolutionnistes. « L'homme procède de l'animalité et s'en dégage par transitions insensibles. » Il est donc doublement important de soumettre les conceptions de notre penseur à un examen plus approfondi.

Je commencerai par indiquer, dans une première section, le rôle essentiel de sa notion de l'esprit.

Puis, dans une deuxième section, je ferai voir qu'en déterminant le point de départ du *processus* que l'esprit réclame pour sa réalisation, Rothe a introduit une donnée étrangère qui conduit à l'inévitabilité métaphysique, puis psychologique du péché, inévitabilité qui n'était pas comprise dans la notion d'esprit ni dans le *processus* qu'elle implique.

Je discuterai ensuite la manière dont Rothe justifie cette inévitabilité du péché devant les réclamations de la conscience religieuse, et j'établirai que son point de vue lui est imposé par la méthode qu'il a employée.

Enfin, dans une troisième section, et en manière de conclusion, j'essaierai de montrer comment l'idée générale de Rothe, envisagée en dehors de ses prémisses métaphysiques et de sa méthode, pourrait fournir une solution très actuelle à la question de l'origine du péché.

PREMIÈRE SECTION

CHAPITRE XI.

L'ESPRIT.

Le nœud du système de Rothe, c'est sa notion de l'esprit. Il nous l'avoue lui-même dans un passage où il engage le lecteur qui ne l'aurait pas comprise à laisser là son livre (1).

C'est aussi cette notion qui va nous donner la clef de la conception et de l'origine du péché, et nous faire comprendre comment Rothe est amené à proposer une solution du problème du péché qui, tout en étant placée sur un terrain très actuel et en jetant des clartés sur plus d'un point, se trouve cependant provoquer la critique sommaire que je rappelais tout à l'heure.

Reprenons donc cette notion, afin de la bien saisir et de retrouver la logique interne qui a présidé aux

(1) « Wer sich des im § gegebenen Begriffs des Geistes nicht zu bemächtigen vermag, dem ist anzurathen, dass er sich sogleich *hier* von uns trenne » (I, p. 114).

conceptions de Rothe. Elle n'est pas nécessairement identique à celle qui conduit le *processus* dialectique par lequel son système sort d'une première donnée immédiate.

C'est au début de sa spéculation que Rothe est arrivé à une notion de l'esprit à laquelle tout son système restera fidèle.

Partant du sentiment de Dieu donné dans la conscience du chrétien pieux, il a été amené à un concept bien déterminé qui lui a paru correspondre à ce qu'on entend quand on emploie le vocable esprit. Ce concept correspond donc à la notion d'esprit et en donne la définition. Ce n'est pas un mince mérite que de fournir une définition claire et précise de l'esprit. Rothe se plaint du vague dans lequel plusieurs consentent à rester à cet égard. Chacun parle de l'esprit avec la ferme conviction d'être entendu de tous, mais combien peuvent répondre, même parmi les savants, à cette question : qu'est-ce que l'esprit?

L'esprit porte en lui-même la preuve de sa réalité.

On le définit le plus souvent en disant : l'esprit, c'est ce qui est immatériel. Mais le mot immatériel exprime une idée toute négative, qui n'est en outre ni claire, ni précise. Il faudrait avoir une notion précise de la matière; or cela n'est pas possible en dehors de celle de son contraire, l'esprit. Celle-ci étant essentiellement positive, c'est par elle qu'il faut commencer.

Si l'opposition entre matière et esprit est vraie, celle qu'on établit souvent entre nature et esprit est fausse. Nature est une détermination de forme, c'est

un certain mode d'être, qui peut s'appliquer aussi bien et même mieux au monde spirituel qu'au monde matériel.

C'est par une confusion du même genre, fait observer Rothe, que, depuis Descartes en particulier, on a défini l'esprit par la conscience, par la pensée et même par le moi. Ces notions sont évidemment dans un rapport étroit avec l'esprit, car l'esprit a conscience et pense; mais une telle définition ne nous fait pas savoir ce qu'est l'esprit lui-même qui pense et qui a conscience. Or, c'est là pourtant ce qu'on demande en posant la question : qu'est-ce que l'esprit? Avoir conscience et penser sont des fonctions, et, dans leur plénitude, sont des fonctions de l'esprit seulement, mais elles ne sont pas l'esprit lui-même; l'esprit est ce qui fonctionne en ayant conscience ou en pensant. Cette définition serait en outre trop étroite. Chacun applique l'idée d'esprit à des choses impersonnelles, ou parle de puissances et d'organes spirituels. Il n'y a donc pas seulement l'esprit qui pense et qui veut, mais aussi l'esprit au moyen duquel il y a pensée et volonté. Ainsi, dans la notion générale et abstraite de l'esprit, qui seule peut nous occuper ici, l'idée de conscience et de moi n'est pas donnée; elle ne saurait donc fournir une définition de l'esprit. Cela ne veut pas dire qu'il puisse y avoir esprit en dehors des êtres personnels, mais que la notion de personnalité n'est pas une détermination constitutive de l'esprit; elle en est seulement une détermination consécutive.

Un critère des définitions de l'esprit, c'est de faire

place à une nature; car, sans une nature spirituelle, il est aussi impossible de comprendre un homme dont la vie serait purement spirituelle, qu'un Dieu vivant pur esprit. Les fonctions spirituelles du moi ne peuvent se concevoir sans organes et sans une nature, pas plus chez l'homme qu'en Dieu.

La difficulté de la définition de l'esprit tient précisément, dit Rothe, à ce qu'il fait partie des notions qui ne peuvent être définies que spéculativement. En dehors de la spéculation, la réflexion empirique ne saurait réunir que des données incomplètes sur l'esprit, puisque hormis un seul cas, celui de Jésus-Christ, elle ne peut observer que des créatures approximativement spirituelles. Il faut donc, en dehors de toutes ces données, arriver par une nécessité dialectique à une notion bien déterminée et nettement définie, dont nous retrouverons ensuite dans la langue usuelle l'expression verbale correspondante.

Or, n'est-ce pas là le cas, lorsqu'on définit l'esprit: l'union intime de la pensée et de la réalité. En effet, nous n'appelons pas esprit une pensée sans existence, une pensée pure, pas plus que nous ne songeons à parler d'esprit, en face d'une existence sans pensée, d'une existence brute. Ni la pensée sans réalité, ni l'existence sans pensée ne correspondent à ce que nous appelons esprit; ce n'est que là où la pensée et l'existence se trouvent indissolublement unies, là où l'idée est absolument réalisée et la réalité absolument intelligible qu'il est question d'esprit (1).

(1) « Quoi qu'il en soit, la notion d'esprit de Rothe marque un

Affirmer que cette définition de l'esprit est claire et précise (1) ne veut, en aucune manière, prétendre qu'on puisse se représenter ce qu'elle désigne. C'est là une difficulté insurmontable pour beaucoup, dont la pensée ne va pas au delà de ce qu'ils peuvent se représenter. On ne peut cependant vouloir qu'il soit possible de se représenter l'esprit, car toute représentation est nécessairement matérielle ; or, l'esprit est le contraire de la matière : chercher à se le représenter, c'est vouloir rendre sensible ce qui a précisément pour caractère de ne pas tomber sous les sens.

Cette impossibilité de se représenter l'esprit, est très certainement la cause de la difficulté si grande qu'on éprouve à croire *sérieusement* à sa réalité; et cependant le monde moral ne s'ouvre pour nous qu'avec la conviction que l'esprit est la suprême réalité. Il est essentiel de se bien pénétrer de cette idée, que, dans la mesure où une chose est matérielle, elle manque de réalité. La priorité, et trop souvent la prépondérance de l'élément matériel dans notre vie humaine obscurcissent à nos yeux cette importante vérité ; et cependant que d'amères plaintes l'expérience

progrès sérieux sur la notion idéaliste qui a régné dans le spiritualisme et, par lui, dans la théologie. L'esprit n'est plus caractérisé par la pensée seule » (Auberlen, *Die Göttliche Offenbarung*, I, 386). Rothe fait oberver que c'est à la notion d'esprit que l'Idéalisme et le Réalisme se séparent. Il estime que sa notion est réaliste.

(1) « Il serait heureux que ceux qui trouvent obscure ma notion de l'esprit, fussent par là amenés à examiner leur notion à eux et à montrer sa clarté et sa précision » (I, p. 113, note 1).

journalière ne nous arrache-t-elle pas sur la fragilité, l'instabilité et le peu de durée de tout ce qui nous entoure !

D'après sa définition, l'esprit ne peut être que son propre ouvrage. Le sujet lui-même peut seul produire l'union intime des deux éléments dont l'unité constitue l'esprit. Dieu peut associer ces éléments, il le fait dans la nature; l'homme, dans ses œuvres d'art et d'industrie, l'imite de très loin; mais, tandis que cette association reste grossière et superficielle dans les œuvres toujours mortes de l'homme, Dieu la pousse jusqu'à la pénétration intime, jusqu'à l'échange réciproque qui constitue la vie; et la vie elle-même s'élève de plus en plus pleine et active, jusqu'à la créature capable d'opérer elle-même l'unité supérieure et complète des éléments idéels et réels dont elle est formée.

Cette conséquence a une importance capitale dans le système qui nous occupe, et Rothe ne cesse de protester contre l'opinion généralement reçue qui attribue à Dieu la création directe et immédiate de l'esprit. « Cette opinion », dit-il, « ne subsiste que grâce à son antiquité et à l'incroyable indécision dans laquelle flotte la notion d'esprit. L'esprit n'est pas un objet manufacturé; le supposer créé de toutes pièces, c'est se le représenter inconsciemment sous la forme d'un produit, c'est-à-dire s'en faire une idée par analogie avec la matière (1). »

(1) I, p. 144.

Sans aller aussi loin que ceux qui supposent l'es- [illegible] de toutes pièces et indépendant de toute [illegible] organisme, d'autres penseurs ont essayé [illegible] la substantialité de l'esprit et [illegible] spirituel doit avoir dans sa propre [illegible]

[illegible] Rothe, et en exprimant [illegible] cercles théologiques, [illegible] spirituelle est un don im- [illegible] par conséquent [illegible] mais cette chose est [illegible] d'un dévelop- [illegible] intervenir. On [illegible] de faire valoir [illegible] en quelque [illegible] expliquer ce [illegible] comment en [illegible]. Le prin- [illegible] effet, le sujet [illegible]

[illegible] autrement [illegible] substance spi- [illegible]

toujours téméraire, et nous n'avons jamais le droit de décider à priori ce que Dieu peut ou ne peut pas faire ; toutefois n'est-il pas permis d'établir à postériori ce qu'Il a voulu faire, par l'analyse du résultat et du mode de son activité dans un ordre de choses donné? Si l'étude de l'esprit et des conditions dans lesquelles il apparaît, nous amène à le définir de telle sorte que son idée implique un mode déterminé de production, ne pourrons-nous pas ajouter : Dieu en se proposant un tel but, a établi du même coup l'impossibilité d'y atteindre par tout autre moyen que celui impliqué par cette idée de l'esprit. On ne peut donc faire une objection sérieuse de cette impossibilité à postériori ; la question revient à savoir si la définition de l'esprit donnée par Rothe est conforme à son objet, ou, d'une manière plus générale, si l'esprit peut être conçu autrement que comme son propre effet, sans méconnaître en même temps ses caractères spécifiques.

L'objection tirée de ce que nous ne nous connaissons pas, tandis que l'esprit, s'il était son propre auteur, devrait se connaître parfaitement, cette objection, dis-je, ne porte pas contre Rothe. Plus que personne, il affirme qu'en effet l'esprit se connaît lui-même. Si nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, cela tient précisément à ce que nous ne sommes pas esprit ; nous devons le devenir, mais ne le sommes encore que dans une très faible mesure, et nous le devenons précisément en nous assimilant ce que nous sommes de par notre organisme matériel et psychique. C'est lui qui est le fond que nous ignorons, mais il n'est pas esprit ; nous le spiritualisons

en l'assimilant à la partie déjà spirituelle de notre être qui a pour point de départ *un acte*.

Cette objection laisserait entendre qu'on juge l'idée de Rothe sans se placer à son point de vue, et en vertu d'une conception de l'homme qu'il combat de toutes ses forces. Pour lui, l'humanité telle qu'elle se présente à notre observation, n'est qu'une ébauche dont l'éternel sculpteur n'a pas encore tiré la forme parfaite et définitive qu'il a en vue. L'homme actuel, tel que le donne la nature, n'est qu'une approximation d'homme. L'homme vrai n'est apparu que sous un seul exemplaire, dans le second Adam. Du sein de l'humanité naturelle, imparfaite en droit, altérée en fait par le péché, l'humanité vraie s'élève peu à peu au moyen des individus transformés par leur union réelle avec le second Adam. Rothe tient beaucoup à cette idée, qui n'est certes pas l'une des moins importantes, ni des moins intéressantes de son système.

Mais, dit-on encore, pour comprendre l'origine de l'esprit *a se*, n'est-on pas ramené à des difficultés et à des contradictions de même nature et plus grandes encore, que celles qui se présentent à propos de l'origine de l'esprit absolu ? On ne contestera peut-être pas, dans la plupart des cercles théologiques, que l'esprit soit son propre créateur lorsqu'il s'agit de l'Esprit absolu, de Dieu ; on acceptera de le supposer, en quelque sorte, préexistant à l'acte par lequel il se pose. La contradiction inhérente à l'idée d'un être *causa sui* sera admise pour l'Etre éternel, et Rothe a essayé de donner une analyse de

cette production de l'Esprit absolu, qui n'est pas sans valeur si l'on croit pouvoir le suivre sur ce terrain.

Lorsqu'il s'agit, au contraire, de l'esprit fini, comment admettre qu'il se préexiste en quelque manière à lui-même, car il ne peut être question pour lui d'aucune forme d'aséité; il semble dès lors qu'on ne puisse le concevoir que sous la forme d'une puissance qui s'actualise. Toute la question repose sur la détermination de la nature et de l'origine de cette puissance. Si on la conçoit spirituelle et directement créée par Dieu, comme l'implique l'idée d'un principe de la vie spirituelle, on affirme que Dieu a créé l'esprit sous forme enveloppée, à l'état latent (1), ce que Rothe ne peut admettre en aucune façon (2). D'ailleurs, l'esprit à l'état virtuel, est-ce bien ce qu'on entend par esprit, son caractère essentiel n'est-il pas d'être actuel? Aussi, pour Rothe, ce qui préexiste à l'esprit, c'est simplement l'âme, produit du développement créateur,

(1) Pour faire mieux comprendre cet état, on invoquera peut-être celui que semble présenter l'esprit dans le sommeil ou dans les phénomènes mystérieux qu'on observe souvent chez les malades ou chez les mourants; mais, pour faire intervenir comme explication un des faits les plus obscurs de notre observation, il faudrait établir comment on entend le rapport entre l'état latent, qu'on attribue à l'esprit dans ces phénomènes, et l'état virtuel de l'esprit correspondant à cette essence spirituelle qui se développe comme esprit dans l'organisme humain.

(2) « Die ganze Vorstellung von einem « Potenzstande » des Geistes, so wie die von einem « Erwachen des Geistes » überhaupt und von einem « blitzartigen Aufleuchten desselben aus dem dämmernden Dunkel der Bewustlosigkeit » insbesondere können wir natürlich nicht theilen » (III, p. 13).

et qui représente, réalisé dans le corps humain, l'état le plus élevé auquel un organisme psychique naturel puisse atteindre.

Ce n'est pas un des moindres mérites de Rothe, que d'avoir tenté une explication des faits qui établissent les rapports entre l'organisme et l'esprit (1), en cherchant à conserver à celui-ci son caractère spécifique de n'être pas un produit manufacturé, non pas dans l'idée contradictoire d'un esprit en puissance directement créé par Dieu en l'homme, mais dans un développement de l'âme animale. Il introduit ici, dans la solution du problème, un élément dont on a rarement tenu compte et qui n'est pas sans se heurter à des préjugés très enracinés. C'est dans cet organisme

(1) Le rapport que les faits établissent entre l'organisme et cette soi-disant puissance comprise comme essence spirituelle, est l'écueil sur lequel vient se briser toute explication substantialiste de l'esprit. Comment comprendre, en effet, le rôle de l'organisme dans les faits communément appelés : rapports du physique et du moral, et le fait que, sans organisme, cette puissance spirituelle n'arrive pas à l'acte, ou n'y parvient que dans la mesure où cet organisme atteint à un degré donné de développement. Quoi de plus singulier, et, en apparence, de plus contradictoire que de voir l'esprit continuer à se développer, alors que l'organisme, ayant atteint son plein développement, commence plus ou moins à décroître; et comment concilier ce fait avec la théorie où l'on considère, au fond, l'esprit comme une création parallèle à la matière, et l'organisme comme le simple instrument de la manifestation extérieure de l'esprit donné en lui-même.

Et que serait-ce si on demandait l'explication du rôle de l'organisme au début de la vie et de la place que la production successive des organismes occupe dans la création antérieurement à l'apparition de l'esprit dans notre monde ?

psychique, fonction lui-même de l'organisme matériel, que Rothe n'hésite pas à chercher le milieu d'où sortira le sujet qui réalisera en lui-même l'union du réel et de l'idéel, en d'autres termes : qui se fera esprit.

Il existe donc, chez Rothe, une analogie très frappante entre l'origine de l'esprit fini et celle de l'esprit absolu, entre la manière dont se constitue la personne divine et celle dont se produit la personne humaine. De l'être pur jaillissent la conscience et l'activité, dont l'action réciproque donne naissance à la personnalité, laquelle agit à son tour sur l'être pur, et l'esprit apparaît avec la personne divine absolue; de même, dans la créature, de l'action réciproque de la conscience et de l'activité de l'âme, ce *summum* de l'organisation de la nature matérielle (*sensu lato*), surgit la personnalité, dont l'action sur cette nature produit l'esprit fini et une personne spirituelle relative.

Ce parallélisme est très significatif : à l'être absolu correspond l'organisme somatopsychique de l'animal personnel; le premier (l'être absolu) *est*, le second (l'organisme somatopsychique) est le produit du développement créateur; mais de l'un comme de l'autre procède l'esprit par une affirmation de *vouloir être*.

Dans la créature spirituelle, ce n'est donc pas l'esprit qui vient directement de Dieu, ce sont les conditions qui permettent au centre psychique de l'animal, à l'âme, de s'affirmer comme *moi;* ce n'est pas une puissance spirituelle, c'est la possibilité d'un acte psychologique.

Je ne reviens pas sur la manière dont Rothe comprend la formation d'un être actif dans lequel Dieu a réuni les conditions de l'esprit. Je ferai seulement remarquer que ce penseur donne, en même temps qu'une notion précise du point de départ de l'esprit, qu'on cherchait dans l'idée vague d'une essence spirituelle juxtaposée à l'organisme humain, une explication, la seule qui ait encore été donnée, de la nécessité de fait d'un organisme, non pour la manifestation des phénomènes dits spirituels seulement, ce qui est trop évident dans les conditions de la vie sensible actuelle, mais encore et surtout pour l'*apparition* et le développement de l'esprit lui-même.

Pour Rothe, la notion de l'esprit implique donc une activité progressive de Dieu, telle que nous l'avons exposée, et par laquelle le développement créateur fait aboutir le *processus* de la création à l'apparition de l'animal personnel. Tout ce que nous appelons la nature a pour rôle, dans son existence antérieure à l'homme, de préparer l'organisme dans lequel et par lequel l'esprit pourra apparaître et se développer. Rothe apporte ainsi une réponse à la question si grave que la découverte du monde paléontologique pose à la philosophie et à la théologie : quelle est la raison d'être de la nature avant l'homme ?

On ne saurait trop insister sur la nécessité de faire une place à la nature, trop méconnue ou ignorée jusqu'ici, mais dont l'existence et les transformations, avant l'homme, soulèvent aujourd'hui une question capitale de théodicée. La nature ne saurait être là pour elle-même ; elle ne peut être qu'un moyen pour

atteindre un but. Rothe estime que ce but est la possibilité de l'esprit; il assigne ainsi à la nature un rôle précis dans le plan de la création; elle est un échafaudage destiné à permettre l'édification du temple.

Pourquoi Dieu a-t-il employé ce moyen qui soulève tant de difficultés et qui, Rothe va nous le montrer, semble rendre le mal inévitable? Pourquoi, d'une manière générale, Dieu a-t-il dû recourir à un moyen? Car enfin le monde actuel lui-même ne peut être une fin; le but est plus loin et plus haut, et les transformations qu'a subi notre terre montrent avec évidence que Dieu poursuit un but. Or, quand il y a but proposé et poursuivi, c'est que la volonté est obligée de compter avec des obstables, qu'il y a un chemin à parcourir entre la volonté et son accomplissement. Là où la volonté entre immédiatement en possession de ce qu'elle veut, il n'y a pas à se proposer de but lointain, ni à chercher les moyens de l'atteindre. Notre expérience nous montre assez que c'est l'imperfection de notre volonté, et la nécessité pour nous de recourir à des moyens pour vaincre des obstacles, qui nous amène à nous proposer des buts à atteindre. Mais comment supposer qu'il en est de même pour la volonté divine? Dans le domaine de l'histoire, l'obstacle c'est l'homme; mais quand il s'agit de la création avant l'homme, quel peut-il être? — « Que la lumière soit, et la lumière fut. » — Si la lumière ne peut apparaître qu'après la réalisation de certaines conditions, quel est l'obstacle qui réclame le recours à des moyens pour obtenir le résultat

voulu? Il ne peut être qu'extérieur à Dieu ou impliqué dans le but lui-même.

Nous verrons ce même dilemme se présenter à nous, sous une forme plus précise, à la fin de ce travail; mais la question est posée par la paléontologie; on ne peut plus l'ignorer ou la passer sous silence.

Toutefois, l'explication que donne Rothe du rôle de la nature et de l'organisme soulève à son tour une difficulté dont on ne peut manquer de faire une objection. On demandera, en effet, comment, de l'animal qui est encore matière (*sensu lato*), peut sortir ce qui n'est plus matière? Le *plus* sortirait-il du *moins*? Faire venir le *plus* directement du Créateur qui, d'une manière concrète, l'ajoute au *moins*, c'est un procédé très facile et quelque peu séduisant, mais qui, dans l'espèce, ne mène pas loin. Dans le *processus* créateur, Rothe, ainsi que je l'ai fait remarquer, s'en tient à cette conception, et son explication de la nature serait tout à fait insuffisante (1), si, à côté de cela, il ne la définissait pas comme un organisme et n'affirmait pas sa continuité, à l'effet d'être un moyen pour une fin proposée.

L'intervention directe du Créateur à chaque passage n'est pas, en effet, une explication; car, ainsi que je le disais tout à l'heure, Dieu ayant employé des moyens, le rapport de ces moyens au but serait une abstraction, et le *processus* constaté resterait une

(1) Rothe s'efforce d'établir un réalisme, mais le fond idéaliste de sa pensée reparaît sans cesse. Il lui suffit que le lien existe dans la pensée divine, sans qu'il soit aussi réalisé dans le concret.

pure nécessité logique dont le passage à la réalité n'aurait aucune justification.

Pour le passage de l'animal personnel à l'homme, Rothe ne peut plus faire appel à l'intervention directe du Créateur, sa définition de l'esprit le lui interdit. Il faut qu'il établisse la succession naturelle des phénomènes qui conduisent à la personnalité. Nul doute que cette succession ne soit considérée par la plupart, comme n'ayant pas beaucoup plus de valeur que les tentatives faites pour expliquer le passage de l'animal à l'homme, dans les systèmes actuels qui acceptent l'origine naturelle de ce dernier. Il est évident qu'il n'y a là que du verbiage pour ceux qui, en raison de leur notion de l'animal et de l'homme, y voient le passage de la matière à l'esprit, définis l'un et l'autre comme deux substances au même titre ; mais il ne faut pas perdre de vue que, pour Rothe, la question se pose sur un tout autre terrain. L'animal, bien que tout matière encore, représente un ensemble de fonctions psychiques (l'âme animale, conscience et activité, voir p. 65) dont la distinction d'avec ce qu'on appelle vulgairement et d'une manière générale esprit, ne serait pas toujours facile à établir; je n'en veux pour preuve que les difficultés qu'on éprouve à s'entendre au sujet des facultés mentales des animaux.

D'un autre côté, l'esprit est pour Rothe, non point une substance, mais l'acte d'un être qui se constitue esprit par cet acte même ou par une série d'actes. Le passage de l'animal à l'homme n'est donc pas le passage de la matière à l'esprit au sens ordinaire,

mais celui de l'âme de l'animal à l'âme de l'homme. Or, ce qui distingue ces âmes, ce n'est pas la spiritualité de l'une et la non spiritualité de l'autre — on devrait oser dire la matérialité, — mais un degré d'organisation différent, qui produit dans l'âme humaine la détermination personnelle dont l'âme animale est incapable.

Il ne s'agit donc pas, au fond, d'une différence de nature et d'origine, mais de fonction; à une organisation nouvelle correspondent des fonctions nouvelles, et celles-ci deviennent la cause de différences profondes et essentielles dans la manière dont ces âmes se développent, et de l'abîme qui les sépare au terme de leur développement.

Quelles que soient les explications données, il n'en reste pas moins qu'il y a toujours un moment où la conscience de soi apparaît et que le moyen employé par l'activité créatrice est, d'après Rothe, une disposition de l'organisme psychique de l'animal par laquelle cet organisme peut agir sur lui-même. Il est convenu de trouver toute explication de ce genre quelque peu matérialiste. Avant d'y voir une cause de rejet, il s'agirait de s'assurer que les explications non suspectes ne doivent pas cette qualité au simple fait qu'elles méconnaissent des phénomènes qui leur auraient suscité des difficultés du même ordre.

Je n'en rappellerai qu'un. On oppose matière et esprit dans le passage de l'animal à l'homme. Pouvons-nous demander quel compte on tient, en ce faisant, des phénomènes de la vie par exemple, avec lesquels nous nous trouvons en présence d'un ordre de choses

qui n'est ni matière, ni esprit au sens vulgaire. Ces phénomènes ne nous montrent-ils pas en quelque sorte une cause qui agit avant d'être et qui ne peut être avant d'avoir agi? Dans la vie des êtres organisés, il y a un rapport simultané et réciproque entre la vie, cause des organes, et les organes, condition de la vie; sans la vie, pas d'organes; sans organes, pas de vie. La vie est à la fois cause et effet des organes; elle peut être définie : une puissance qui produit elle-même les conditions dans lesquelles elle se réalise. Sans ces conditions, il n'y a pas de vie, et cependant, pour que ces conditions soient, il faut qu'il y ait une cause, appelée la vie, qui les produise.

S'il nous apparaît tel dans la vie physiologique, ce rapport entre la cause et l'effet (1) ne doit-il pas être, *a fortiori*, à la base de la vie spirituelle? Plus la vie est intense et vraie, et plus ce mouvement interne doit être actif, plus ce rapport de priorité de la cause sur l'effet doit tendre à s'effacer. Dès lors, peut-on s'étonner de voir Rothe s'efforcer de saisir la vie spi-

(1) Les expressions *cause* et *effet* sont prises ici dans leur sens le plus général. Il est regrettable que notre langue ne possède pas d'expression équivalente à celle de *relation de cause à effet* correspondant aux trois formes principales sous lesquelles cette relation se présente à nous : dans l'activité libre, dans la vie organique, dans le monde mécanique. Cette grave lacune, que les méprises auxquelles ont donné lieu de nos jours les mots de *cause* et de *force* auraient dû faire disparaître, est un reste de la conception anthropologique des choses, combinée avec la phase de conception mécanique du monde que nous traversons. Je ne me suis cependant pas senti de force à tenter des néologismes pour y remédier.

rituelle sur le même type que la vie physiologique et de retrouver dans le moi, qui représente la vie spirituelle élémentaire, ce rapport réciproque et simultané entre la cause et l'effet; entre le moi, cause de la vie spirituelle, et le moi, effet de la vie psychique; en un mot, considérer le moi comme l'effet d'une cause qui n'est que par son effet, ou, pour parler exactement, comme l'acte d'un sujet qui n'est sujet que par cet acte même.

Nous avons vu que la notion d'esprit de Rothe implique un *processus* qui aboutit à l'animal personnel; quel sera le point de départ de ce *processus?* Pour des raisons relatives à la formation de la personnalité divine, nous avons vu que Rothe donnait comme point de départ à ce *processus*, le non-moi de Dieu ou matière pure; c'est-à-dire ce qui est le plus éloigné et le plus différent de l'esprit. Ce point de départ ne découle-t-il pas directement de la définition de l'esprit? En effet, le *processus* impliqué par la notion d'esprit, est destiné à produire, dans un être capable de les réunir en lui-même, les deux éléments de l'esprit : l'idée et l'existence. Or, de ces deux éléments, celui de l'existence doit apparaître le premier dans la réalité concrète, puisqu'il est la condition même de toutes les déterminations qui constituent le second élément ou élément idéel. S'il doit apparaître le premier, il ne le pourra qu'en dehors de tout rapport avec le second, c'est-à-dire que sous la forme de l'existence dénuée de toute détermination quelconque, de l'existence pure, celle dont on ne peut dire qu'une chose, c'est

qu'elle est; or, nous savons que telle est l'idée du non-moi ou matière pure. La notion de l'esprit implique donc la matière pure comme point de départ de la création dont le but est la créature spirituelle.

Toute la conception de la création de Rothe dérive par conséquent de la notion d'esprit. Le point d'arrivée commande le point de départ, et les deux extrémités du chemin ne peuvent être réunies que par un *processus*, produit d'une activité créatrice successive et progressive de Dieu.

Le caractère négatif du point de départ combiné avec la notion d'esprit, détermine, comme nous allons le voir, les idées de Rothe sur le péché; mais, avant d'aborder cette question capitale, il faut encore relever une critique à laquelle la notion d'esprit prête le flanc, et qui est en rapport direct avec la notion du mal.

L'esprit étant la pensée absolument réalisée et la réalité absolument intelligible, il est, par définition, l'être absolument conforme à son idée; il est bon, et il ne saurait rien y avoir de bon en dehors de lui. Un être sera donc bon dans la mesure où il sera spirituel, parce que dans cette mesure il répondra à son idée. Cette notion ne conduit-elle pas à une confusion entre l'esprit et le bien, qui semble enlever à celui-ci son caractère spécifique; à une assimilation de la spiritualité et de la sainteté que l'expérience condamne, en nous montrant des méchants auxquels on ne peut refuser un degré élevé de spiritualité?

Il y a certainement dans cette objection une grande

[illegible] mais peut-être pas sous la forme [illegible]

[illegible] des esprits méchants, c'est [illegible] le péché n'empêche pas le [illegible] mais le fausse seulement [illegible] à sa pleine réalisation. [illegible] qu'il introduit dans l'idée [illegible] ne faut pas confondre en [illegible] de l'âme, données dans la [illegible] avec l'assimilation vraie de cette [illegible] Celle-ci peut mettre fortement son empreinte sur les éléments psychiques, tout en se laissant, au fond, déterminer par eux ; en sorte que la forme de l'être est spirituelle (personnelle) mais son contenu, matériel (psychique). La personnalité ne s'est pas alors vraiment assimilé, comme le veut la notion d'esprit de Rothe, cet organisme psychique qu'elle a contribué à former ; mais en réalité elle est devenue son esclave, et cet esclavage se manifeste par l'orgueil, ou l'égoïsme, ou la vanité, ou la justice propre ou telle autre forme de péché, qui, d'après les idées courantes, relèvent plus de l'esprit que de la matière.

La discussion se résume donc à estimer jusqu'à quel point la spiritualité des méchants peut atteindre. Ce point est évidemment très élevé dans la pensée de Rothe, puisqu'il accepte l'existence des démons et de Satan, auquel on ne peut refuser un très haut [illegible] Toutefois, si on s'en tenait pour la formation d'êtres aussi spiritualisés que Satan, par exemple, aux conditions terrestres du processus de

spiritualisation anormale (1), l'existence de ces êtres ne laisserait pas que d'embarrasser. Le système conduit alors à un royaume d'esprits mauvais, avec la hiérarchie qu'on voudra, et dont la puissance cosmique est personnifiée dans Satan, bien plutôt qu'il ne justifie l'idée d'une personne aussi spirituellement définie que doit l'être le prince, en quelque sorte permanent, des démons. Il est vrai qu'il faut tenir compte de ce que la formation de ces esprits se fait en dehors des conditions terrestres, Rothe sans insister le laisse bien entendre (2).

Le fait que Rothe parle de la qualité des esprits et qu'il admet l'existence des esprits mauvais, montre bien que pour lui, l'esprit est, à certains égards, un genre, dont l'esprit bon et l'esprit mauvais sont des espèces, et que, par conséquent, l'esprit ne se confond pas en soi avec le bien.

Si on se reporte à la notion d'esprit et au but de la création, comme à l'exposition du développement du second Adam, on voit que l'objection repose en partie sur une confusion entre l'esprit envisagé dans l'être absolu et l'esprit considéré dans la créature. Pour l'Etre absolu, il y a identification du bien et de l'esprit, parce que l'esprit absolu est la réalisation absolue de l'idée de ce que l'Etre absolu veut être ; le bien n'est pas une idée supérieure ou extérieure à Lui, le bien est ce qu'Il veut être : Il est l'esprit, Il est le bien, l'esprit absolu et l'esprit parfait. Pour la créature, il

(1) § 469.
(2) § 471, 503.

n'en est pas de même ; elle aussi devient esprit en réalisant son idée, mais celle-ci n'est pas l'idée quelconque que la créature peut vouloir réaliser, elle est fonction d'un but posé par le Créateur, et qui est la raison d'être de la créature. L'idée que celle-ci réalise peut donc être juste ou fausse, vraie ou contradictoire ; mais quelle qu'elle soit, sa réalisation est une spiritualisation ; seulement, dans un cas, sa spiritualité la rend accessible à Dieu, dans l'autre, elle l'en éloigne ; elle n'est donc pas un but, mais un moyen ; et s'il n'y a pas de bien en dehors de l'esprit, ce n'est pas parce que l'esprit est en lui-même le bien, mais parce qu'il est la condition de l'habitation de Dieu dans la créature, seul but de la création.

Il faut bien dire que, dans son exposition, Rothe n'a pas toujours suffisamment maintenu cette distinction. Comme le développement de l'individu ne peut se faire qu'à travers le péché, qui sépare les deux éléments moraux et religieux dont la réunion caractérise le développement normal, Rothe se trouve amené à insister spécialement sur le développement moral de l'homme, qui tend à se confondre avec le *processus* de spiritualisation, de manière que celle-ci apparaît comme un but. Il semble parfois perdre un peu de vue ou, tout au moins, laisser son lecteur oublier le côté religieux de ce développement, en sorte que le but prochain, la spiritualisation, se confond avec le but final, le bien ou l'habitation de Dieu dans l'homme, dont la spiritualisation est la condition (1).

(1) Voir § 125.

Mais cette confusion a peut-être une raison plus profonde, et qui nous ramène à ce qu'il y a de fondé dans l'objection. Je disais que l'esprit bon et l'esprit mauvais étaient deux espèces d'un même genre ; c'est vrai à certains égards ; mais ces espèces ne sont pas du tout équivalentes. L'esprit bon est seul véritable esprit ; il l'est dans la forme et dans le fond. L'esprit mauvais est un pseudo-esprit ; il a la forme spirituelle, mais le fond ne peut jamais être entièrement spirituel, puisqu'il implique une détermination matérielle de la personnalité. Or, comme le péché dérive de cette même détermination matérielle de la personnalité, il existe dans le système une solidarité absolue entre l'esprit mauvais et l'esprit pécheur. En fait, l'absence de spiritualisation vraie et le péché ne se distinguent plus. C'est là le fondement de l'objection. Nous allons l'examiner maintenant sous sa vraie forme de confusion entre l'anormal et le péché, le normal et le bien, le naturel et le moral.

DEUXIÈME SECTION

Nous venons de voir que la notion de l'esprit, en dépit de certaines difficultés, permettait de donner aux divers problèmes avec lesquels elle est directement en rapport, des solutions relativement satisfaisantes. Etudions maintenant la notion du péché à laquelle Rothe est conduit, et voyons comment se comporte le système de ce théologien dans cette nouvelle et décisive épreuve.

La notion de l'esprit implique un *processus* qui a pour point de départ la matière pure, et celle-ci, pour répondre à son idée, doit être conçue comme le non-être réalisé, « *das nichtige.* »

« Dans le concept de la matière, » dit Rothe, « se » trouve le dernier fond de tout ce qu'il y a de mal » dans la créature. C'est de ce non-être de l'élément » primitif, dont l'activité créatrice de Dieu a tiré le » monde, que provient tout ce qui, dans la création, » est inadapté et défectueux, tout ce qui se révèle à » nous comme mal; c'est enfin de lui que provient » le péché; car il est évident que, si ce qui est » l'opposé logique « *kontradictorische Gegensatz* » » de Dieu s'affirme comme tel dans la créature » personnelle et veut être par lui-même ce que Dieu

» n'est pas (ce qui ne peut être attribut de Dieu), il » devient par là même le contraire de Dieu, « *kon-* » *träre Gegensatz* (1). »

Ainsi le mal a toujours existé, et Dieu a accepté la possibilité du péché lorsqu'il s'est décidé à poser son non-moi, en vue de posséder un autre lui-même. Celui-ci ne peut être, que si ce non-moi se transforme en une créature personnelle, qui pourra alors se vouloir elle-même, soit pour ce qu'elle est téléologiquement, le semblable de Dieu; soit pour ce qu'elle est originairement, l'opposé de Dieu. Dans ce dernier cas, elle se poserait comme le contraire positif de Dieu; non plus comme la négation pure et simple des perfections divines, mais comme la négation, voulue par une personne, des perfections divines qui ont un caractère moral, la sainteté et l'amour.

Le non-moi prenant conscience de lui dans l'être personnel et se voulant pour lui en dehors de Dieu, telle est l'idée abstraite de l'origine du mal moral; mais, en réalité, les choses ne se passent pas ainsi, puisque le non-moi n'existe que sous la forme d'une pluralité indéfinie d'individus, chez lesquels seuls peut se produire une détermination pour le mal. Nous avons donc à examiner comment, dans ces conditions, Rothe justifie sa conception du péché et de son origine, et si cette conception maintient tous les termes du problème tel qu'il se pose dans l'expérience des chrétiens pieux.

En vertu de ce que nous avons vu plus haut, au

(1) I, p. 237.

sujet des deux éléments qui constituent la créature individuelle appelée à se déterminer elle-même, et de la raison d'être de cette créature par rapport au but de la création, le péché sera pour elle une détermination contraire à ce but, puisque, par cette détermination même, elle donnera à tout ce qui dérive du non-moi de Dieu une fin en dehors de ce but.

Le problème du péché relève donc à la fois de l'idée du non-moi ou élément métaphysique, et de l'activité propre de la créature ou élément psychologique. Nous allons l'examiner sous ces deux chefs.

CHAPITRE XII.

ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DU PROBLÈME DU PÉCHÉ.

On a vu, par la citation qui précède, que la question du péché n'est pas, chez Rothe, exempte de toute arrière-pensée métaphysique. Le non-moi est la source du mal, et il l'est à un double titre. Il l'est, tout d'abord, en lui-même dans la mesure où il manque encore de déterminations positives; cette part de non-être se traduit dans la réalité par une imperfection relative.

Il l'est, en second lieu, par le *processus* même qu'il implique en tant que point de départ de la création, *processus* qui a pour conséquence de nouvelles imperfections du monde pris dans son ensemble. Ces imperfections sont en voie d'être incessamment levées par l'activité créatrice de Dieu; elles ont donc un caractère provisoire et n'excluent pas la perfection relative du monde à chaque moment de son existence.

Rothe insiste sur ce fait que, dans notre monde terrestre, nous nous trouvons encore engagés en plein [illegible] de création et que, sans en atténuer [illegible] faut les considérer comme inévi-

part de vérité ; mais peut-être pas sous la forme où elle se produit ici.

Invoquer l'existence des esprits méchants, c'est oublier que, pour Rothe, le péché n'empêche pas le *processus* de spiritualisation, mais le fausse seulement et le rend incapable d'aboutir à sa pleine réalisation, par la contradiction intime qu'il introduit dans l'idée même de la personnalité. Il ne faut pas confondre en outre les manifestations de l'âme, données dans la forme personnelle, avec l'assimilation vraie de cette âme par la personnalité. Celle-ci peut mettre fortement son empreinte sur les éléments psychiques, tout en se laissant, au fond, déterminer par eux ; en sorte que la forme de l'être est spirituelle (personnelle), mais son contenu, matériel (psychique). La personnalité ne s'est pas alors vraiment assimilé, comme le veut la notion d'esprit de Rothe, cet organisme psychique qu'elle a contribué à former ; mais en réalité, elle est devenue son esclave, et cet esclavage se manifeste par l'orgueil, ou l'égoïsme, ou la vanité, ou la justice propre, ou telle autre forme de péché, qui, d'après les idées courantes, relèvent plus de l'esprit que de la matière.

La discussion se résume donc à estimer jusqu'à quel point la spiritualité des méchants peut atteindre. Ce point est évidemment très élevé dans la pensée de Rothe, puisqu'il accepte l'existence des démons et de Satan, auquel on ne peut refuser un très haut degré de spiritualité. Toutefois, si on s'en tenait pour la formation d'êtres aussi spiritualisés que Satan, par exemple, aux conditions terrestres du *processus* de

spiritualisation anormale (1), l'existence de ces êtres ne laisserait pas que d'embarrasser. Le système conduit alors à un royaume d'esprits mauvais, avec la hiérarchie qu'on voudra, et dont la puissance cosmique est personnifiée dans Satan, bien plutôt qu'il ne justifie l'idée d'une personne aussi spirituellement définie que doit l'être le prince, en quelque sorte permanent, des démons. Il est vrai qu'il faut tenir compte de ce que la formation de ces esprits se fait en dehors des conditions terrestres, Rothe sans insister le laisse bien entendre (2).

Le fait que Rothe parle de la qualité des esprits et qu'il admet l'existence des esprits mauvais, montre bien que pour lui, l'esprit est, à certains égards, un genre, dont l'esprit bon et l'esprit mauvais sont des espèces, et que, par conséquent, l'esprit ne se confond pas en soi avec le bien.

Si on se reporte à la notion d'esprit et au but de la création, comme à l'exposition du développement du second Adam, on voit que l'objection repose en partie sur une confusion entre l'esprit envisagé dans l'être absolu et l'esprit considéré dans la créature. Pour l'Etre absolu, il y a identification du bien et de l'esprit, parce que l'esprit absolu est la réalisation absolue de l'idée de ce que l'Etre absolu veut être ; le bien n'est pas une idée supérieure ou extérieure à Lui, le bien est ce qu'Il veut être : Il est l'esprit, Il est le bien, l'esprit absolu et l'esprit parfait. Pour la créature, il

(1) § 469.
(2) § 471, 503.

veloppement ultérieur de l'être, mais qui ne nous en sont pas moins présentés comme dérivant d'un principe actif, lequel demande à être soumis et réprimé pour que le bien soit réalisé ; par conséquent, un principe actif qui n'est plus simplement moyen toujours déterminé par le but, mais qui tend à une fin propre en contradiction avec ce but.

Il ressort clairement de la manière dont Rothe comprend l'autonomie de l'organisme, que le principe matériel tend à réaliser un être autre que celui qui est le but de la création.

Si on voulait presser certains termes, on pourrait en conclure que dans le *processus* par lequel il transforme son non-moi, Dieu aboutit, dans le monde de la nature, indépendamment des déterminations de l'être libre, à une puissance antagoniste du bien, à une résistance active qu'Il devra surmonter pour atteindre son but.

La lutte que Rothe nous dépeint entre l'organisme et le moi, lutte dans laquelle ce dernier succombe, suffit à le prouver. Qu'est-ce que la tendance égoïste naturelle à l'organisme, tendance d'autant plus puissante que l'organisme est plus parfait, sinon un principe actif contre lequel le moi a besoin de se défendre ? On ne devrait parler d'égoïsme que là où il y a volonté, et cependant Rothe est amené à affirmer l'existence d'une tendance qu'il appelle, en propres termes, égoïste, bien qu'elle ne soit point encore le résultat d'une détermination morale, mais seulement le terme d'un développement organique. Pourquoi cette sorte de contradiction, si ce n'est parce que

cette tendance est naturellement comprise comme une autonomie active, en opposition avec le moi (1).

Dans l'exposé du passage du péché naturel au péché spirituel, que nous discuterons plus loin, nous trouvons l'affirmation très nette que le péché naturel, c'est-à-dire l'activité naturelle de l'organisme dans l'animal personnel, amène chez ce dernier un désordre par lequel la créature reconnaît le péché, désordre tel, que la personnalité en est atteinte. Malgré les affirmations contraires, il existe donc bien un principe actif du mal dans la créature, au moment où elle arrive à prendre conscience d'elle-même, et à pouvoir se déterminer librement. Ce non-moi de Dieu que toute « son activité depuis qu'il l'a créé tend à éliminer de la créature (2), » semble donc être nécessairement devenu, dans une certaine mesure, ce contraire réel de Dieu qu'il n'aurait dû devenir que par une détermination de la créature personnelle.

Rothe ajoutera bien que si le dualisme consiste à dire que la matière, posée par Dieu, est l'opposé de Dieu, et son principe, ce qui est en opposition avec Dieu, il est dualiste (3), car ce dualisme est celui des

(1) Julius Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde*, I, 196 : « Wie aber daraus folgen soll, dass die Selbstsucht — von der überall nur da geredet werden kann, wo schon persönlicher Wille ist — dem menschlichen Einzelwesen natürlich sei, nicht im Sinne der *altera natura*, die eben selbst die durch die Sünde verderbte ist, sondern der *natura prima et integra*, vermag ich nicht einzusehen. »

(2) § 466.

(3) § 480.

faits. La question est précisément de savoir si l'état que nous révèlent les faits aujourd'hui est l'état normal, et non pas le résultat d'une volonté autre que celle de Dieu. Rothe reconnaît que la volonté de l'homme a introduit un développement anormal de la créature, qui a modifié les rapports de la personnalité avec sa propre nature comme avec la nature extérieure; mais il s'agit ici de l'état de la nature avant la détermination qui a créé ces rapports anormaux, et c'est cet état, dans lequel nous rencontrons un principe actif hostile, que Rothe nous dit voulu de Dieu et faisant partie du plan même de la création.

Nous sommes ainsi ramenés à faire remonter le dualisme, que nous constatons dans l'expérience actuelle, au plan même de la création, et par conséquent, de contingent qu'il pourrait être, à l'envisager comme nécessaire. S'il se présente en effet dans ce plan, sous la forme d'un obstacle que l'activité créatrice doit surmonter, la raison de ce dualisme ne pourra plus être cherchée dans la libre volonté de Dieu concevant le monde à priori, mais dans une nécessité qui s'impose soit à son intelligence dans la conception, soit à sa volonté dans l'exécution. On voit de suite la gravité de cette conséquence, puisqu'il ne s'agit pas seulement du dualisme qui résulte du mal naturel sous toutes ses formes, mais du mal moral lui-même, du péché proprement dit, que la détermination égoïste de l'organisme naturel impose inévitablement, dans la première créature personnelle, au moi laissé à lui-même.

Nous touchons ici à la contradiction intime qui règne dans le système de Rothe, et qui fait apparaître dans l'origine du péché un dualisme métaphysique dont il s'était efforcé de repousser les prémisses.

L'origine de la contradiction à laquelle nous nous heurtons ne dérive pas, en effet, de l'existence d'une matière préexistante, comme dans les systèmes dualistes proprement dits, puisque Rothe affirme très nettement la création de la matière : celle-ci est pour lui la créature primitive, créée inconditionnellement par Dieu.

Cette origine ne peut pas davantage être cherchée dans la nécessité de la création, puisque celle-ci, toute morale, dérive directement de la volonté de Dieu d'être amour, et que d'ailleurs elle n'entraîne en soi aucune détermination relative à la nature de la créature primitive, qui explique le caractère réfractaire de cette dernière, et d'où provienne ce dualisme.

On ne peut pas trouver non plus cette origine dans la notion d'esprit prise en elle-même, car bien que celle-ci impose à l'activité créatrice un point de départ et un mode déterminé, elle n'implique pas que la marche de la création ne puisse se faire d'une manière normale. Cette notion nous met bien en présence d'un obstacle à l'accomplissement direct du but de la création, mais c'est un obstacle purement logique. Le plan de la création est déterminé non seulement par le but à atteindre, mais par l'idée particulière d'une des conditions de la réalisation de ce but. Cette con-

dition impose à l'activité créatrice les détours que révèle le plan de la création.

Dans un système où les lois logiques sont assimilées aux lois de l'être, toute nécessité logique qui s'impose au Créateur dans la réalisation de son but, devient une nécessité métaphysique; elle n'est plus jugée à postériori par la connaissance du but et des moyens employés pour y atteindre, elle fait partie de l'être divin, Dieu ne saurait pas plus s'y soustraire dans son activité, que le philosophe dans la construction de son système.

Toutefois, dire que Dieu a dû employer tel moyen en vue de tel but, dire même qu'il a accepté tel inconvénient en vue de tel avantage, suppose ou qu'il a rencontré un obstacle logique, ou que nous ignorons la raison du rapport établi entre le moyen et le but.

Dans un monde donné de lois et de rapports, le but implique à priori les moyens. Si je veux faire une machine en prenant le fer comme matière première, il faudra me plier aux exigences qu'entraînent les propriétés de ce métal, et ces exigences seront autres que si j'emploie du bois au lieu de fer. Mais d'où viendrait pour Dieu de pareilles obligations? N'est-il pas la cause de l'être sous toutes ses formes, et, à priori, son action peut-elle être déterminée en dehors des actes de ses créatures ou de ses propres actes? En créant, il veut un certain ordre de choses dont les rapports ou les lois sont déterminés par cette volonté même de créer. Créer, c'est précisément concevoir un ensemble organique de rapports. Les relations que nous établissons à postériori entre les

moyens et le but dans la création sont l'expression de cette volonté créatrice. On pourrait donc dire, bien que Rothe ne le fasse pas, que l'obstacle logique ou le détour que la notion d'esprit impose à l'activité créatrice, remonte en fait à la volonté créatrice elle-même, et n'introduit qu'une nécessité dérivée dans le plan de la création.

Quoi qu'il en soit de cette question sur laquelle j'aurai à revenir plus loin, ce détour, réclamé par la notion d'esprit, n'implique qu'imperfection pure et simple; les divers stades nécessaires pour arriver au but peuvent être bons s'ils répondent parfaitement à leur idée, et rien dans la notion d'esprit, ni dans les lois logiques, invoquées jusqu'ici, n'y contredit.

Ce n'est donc ni dans ce détour, ni dans cet obstacle logique que se trouve la raison dernière du mal et du dualisme; pour la rencontrer, il faut remonter plus haut encore.

La notion d'esprit, avons-nous dit, implique un développement créateur et un point de départ précis pour ce développement; mais on aura remarqué que, dans le système de Rothe, ce point de départ n'est pas déterminé par le but final ou prochain; il ressort d'un tout autre ordre d'idées. S'il dérive bien encore d'une nécessité logique, celle-ci se meut dans le domaine de l'absolu, et établit dans l'acte même par lequel Dieu est, non plus une obligation comme celle de créer, mais une nécessité absolue de penser son non-moi, dans le même acte que son moi. Le point de départ du développement créa-

teur est donc donné à Dieu; il peut laisser ce non-moi à l'état d'idée, d'opposé logique sans réalité; mais s'il veut créer, il ne peut prendre un autre point de départ que sa « *contrapposition*; » en sorte que s'il crée librement, il crée nécessairement d'une certaine manière; si l'acte est libre, le mode dans lequel il s'exerce est nécessaire.

Rothe atténue autant que possible les inconvénients d'une pareille origine de la création; mais il n'en reste pas moins, que si Dieu est libre de créer ou de ne pas créer, il ne choisit pas librement l'idée de la créature primitive; celle-ci ne dépend plus des rapports qu'il a pu établir entre les moyens et le but; elle lui est imposée par une nécessité logique, mais qui est en réalité une nécessité de son être; il en tirera le meilleur parti possible, mais elle déterminera le processus créateur tout autant et plus que le but; elle sera un obstacle métaphysique (1) et laissera au fond de l'être comme une logique immanente, qui conduit à des fins opposées à celles de la création.

Telle est la vraie source du dualisme latent, qui éclate dans l'origine du péché.

La réalité que Rothe donne à la créature conçue comme organisme, se combine avec la méthode idéaliste par laquelle il établit le point de départ et le développement de cette créature, pour nous mettre, avec

(1) Jul. Müller, *Die christ. Lehre v. d. Sünde*, I, 302 : « Oder konnte Gott die Welt nicht anders als aus seinem kontradictorischen Gegensatz, eben dem Nicht-Ich heraus erschaffen, so unterlag er in seiner weltschaffenden Thätigkeit einem absolut dunkeln Verhängniss. »

l'apparition de l'animal personnel, en présence d'une puissance inhérente au non-moi organisé, et qui tend à se réaliser dans l'idée de ce non-moi organisé prise pour elle-même.

Le dualisme logique et posé par Dieu dans l'idée de son non-moi, devient, dans l'animal personnel et antérieurement à toute activité libre de ce dernier, un dualisme concret que Dieu ne pouvait pas éviter; car le stade du développement créateur que représente l'animal personnel est compris dans le plan de la création, comme transition logique, par conséquent nécessaire en fait, entre l'animal proprement dit et l'homme naturel. Or ce stade est caractérisé par la réalisation naturelle des tendances du non-moi organisé, ou péché naturel; et celui-ci entraîne inévitablement, nous dit Rothe, le péché proprement dit. Le passage à travers le péché se trouve donc compris comme une nécessité cosmogonique dans le plan de la création (*auch fur Gott unverbrückliche*, III, 48).

Rothe a beau nous représenter le péché comme réalisé par l'activité du moi, il n'en existe pas moins en vertu d'une nécessité qui remonte jusqu'au Créateur, ainsi que le dualisme révélé dans la création par la présence nécessaire du péché.

Si Rothe n'est pas dualiste à proprement parler, il n'a pas entièrement surmonté le dualisme effectif des systèmes théosophiques (1); le mal a toujours quelque

(1) De la gnose d'un Valentin à Schelling, le mal est toujours pour les systèmes théosophiques une réalité de l'ordre cosmogonique, qui a sa raison d'être en Dieu.

racine en Dieu, il a une place dans la création, il conserve une valeur cosmogonique qui lui enlève son caractère contingent, il n'est plus que relativement ce qui ne doit pas être, ou ce qui ne peut être que du chef de la créature révoltée. Chez Rothe le mal n'est plus explicitement en Dieu, mais Dieu ne semble pas encore pouvoir créer sans accorder une place à un élément cosmogonique perturbateur. Rothe le fait créer librement par Dieu, sous forme de non-moi, mais il n'arrive pas à lui enlever toute attache ontologique; ce n'est pas un simple moyen, c'est encore un principe revêche ou hostile.

Il y a progrès dans la notion du mal et dans l'affirmation de sa contingence, mais la victoire sur le mal ontologique n'est pas complète ; expulsé des prémisses, il revient dans l'exécution. Nous verrons plus loin pourquoi, et si ce retour est vraiment nécessaire.

Il faut cependant rappeler que Rothe comprend la nécessité du mal sous une forme particulière qui, si elle ne la supprime pas en fait, marque un effort sérieux pour y arriver, et qui la distingue de la plupart des systèmes qui donnent aussi une place au mal dans la création. On n'a pas oublié que, pour Rothe, le mal n'est pas un état transitoire que traverse la créature, et dont un développement naturel la fait nécessairement sortir; c'est un état anormal qui l'éloigne du but, et dans lequel elle peut s'engager d'une façon définitive. Le mal n'est donc pas pour elle une simple imperfection, ni une simple privation, ni un état stationnaire, mais quelque chose de réel et de positif. Le stade de l'animal personnel est nécessairement

franchi par le développement naturel de la créature; mais l'état de péché dont ce stade est l'occasion, reste dépendant de la libre détermination de l'homme (sous la réserve toutefois de l'œuvre du second Adam).

Bien plus, le péché n'est pas pour Dieu un simple non-être, inhérent à la créature, ou même dans lequel celle-ci peut rester engagée par sa propre détermination; le péché est pour Dieu une tragique réalité. Avec la décision de la créature, le non-moi de Dieu, qui ne devait être que la condition formelle des existences finies, pénètre dans le monde spirituel sous la forme morale de contraire positif de Dieu, et introduit dans la création une perturbation réelle qui affecte Dieu lui-même (p. 125).

Rothe essaie de dépasser le point de vue qui fait dériver le mal de l'imperfection métaphysique de l'homme, et qui a trouvé dans Leibnitz son représentant autorisé; mais il est encore trop engagé dans le courant spéculatif, qui donne au mal un caractère cosmogonique, pour aboutir, sans contradiction, à la notion toute éthique du péché que réclame la conscience chrétienne (1).

Une conséquence de cette conception trop cosmogonique du péché, est de faire rentrer la rédemption dans le plan primitif et normal de la création; c'est avec le second Adam que la création s'achève. Avant

(1) Sur le caractère ontologique du moral et du religieux chez Rothe, voir Fischer. *Stud. u. Crit.* III, 1880.

lui l'humanité fait l'expérience du péché et arrive à en avoir la claire conscience, le péché est rendu « excessivement péchant » ; après lui l'humanité est placée en face d'une détermination suprême à prendre, entre l'état naturel de péché et l'entrée dans un développement normal.

Le péché, au sens complet du mot, ne pourrait donc exister qu'après le second Adam ; c'est ce que Rothe appelle le péché diabolique (péché contre le Saint-Esprit), mais qu'il semble reléguer au delà de l'économie actuelle, peut-être sous l'influence des données chrétiennes.

On pourrait dire, en se reportant à l'opinion traditionnelle, toute individualiste, que les temps antérieurs au second Adam représentent pour l'humanité le moment qui correspond à l'ordre (avec promesse et menace) de Dieu à Adam ; ordre par lequel Adam apprend directement ce que, dans le système de Rothe, Dieu a dû amener l'humanité à comprendre par une longue et douloureuse expérience.

Sans vouloir discuter ici ce point de vue, assez éloigné de celui qui ressort des textes sacrés, est-il besoin de faire remarquer, une fois de plus, que Rothe traite au fond la question du péché beaucoup plus au point de vue de l'humanité prise comme ensemble, qu'à celui des individus coupables ; conséquence inévitable dans les systèmes spéculatifs qui sont amenés à ne voir que les grandes lignes. Du reste, même à ce point de vue très général, il semble difficile de supposer que la mort du second Adam et tout le cortège qui l'accompagne, puisse être l'achè-

vement normal de la création. Cet ensemble tragique peut-il être, dans le plan primitif de Dieu, un moyen à priori pour atteindre le but, et ne faut-il pas, pour en rendre compte, admettre, au contraire, qu'il s'est passé dans la création quelque chose qui dégage l'idée de Dieu de la responsabilité de tels procédés, considérés comme librement choisis par un Créateur tout bon et tout sage?

CHAPITRE XIII.

ÉLÉMENTS PSYCHOLOGIQUES DU PROBLÈME DU PÉCHÉ.

Si le péché doit, en quelque manière, être psychologiquement compréhensible, il faut, dit Rothe, le saisir dans les premiers rapports qui se produisent entre le moi et l'organisme naturel. La plupart des théologiens ne se placent pas ce à point de vue. Julius Müller, qui sur cette question représente l'opinion la plus répandue, déclare que l'origine du péché ne doit pas être cherchée dans un rapport de la créature avec elle-même, mais dans son seul rapport avec Dieu (1), et que d'ailleurs le péché est inexplicable par définition. Son incompréhensibilité ne tient pas à notre ignorance seulement, mais à sa nature même (2).

(1) « Der eigentliche Ursprung der Sünde ist nicht im Verhältniss der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniss zu Gott zu suchen » (Julius Müller, *ibid.*, 2e édit., I, 400).

(2) « Diese Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen ist auch nicht etwa eine Schranke, die an unseren subjectiven Erkenntniss

Placer ainsi au début, la forme la plus complexe du péché, celle de l'éloignement conscient de Dieu, c'est, dit Rothe (1), se condamner d'avance à rendre en effet l'origine du péché absolument incompréhensible ; car c'est se placer du coup en dehors de toute vraisemblance psychologique. Il est vrai que tout effort pour comprendre le péché, entraîne, dans la mesure où il aboutit, une certaine nécessité du péché ; et que la crainte d'atténuer en quoi que ce soit la culpabilité du péché, explique la tendance des théologiens à le déclarer incompréhensible et à le faire dépendre d'un acte arbitraire, alors même qu'ils ne se lassent pas de renouveller leurs efforts pour comprendre sa nature et son origine.

Rothe pense que l'intérêt religieux et sacré qu'on s'efforce avec raison de sauvegarder, exige seulement le maintien, sans aucune atténuation, du fait de notre juste condamnation pour le péché (2). Il estime que donner au péché une raison d'être, ce n'est pas exclure cette condamnation absolue; tandis qu'attribuer le péché à un acte de *pur* arbitraire, c'est lui enlever tout autre caractère que celui d'une insanité (3). Nous verrons plus loin comment il essaie de justifier ce point de vue devant le sentiment religieux, froissé à juste titre.

desselben haftet, sondern in der Natur desselben gegründet » (Julius Müller, *ibid.*, 1re édit., I, p. 457).

(1) III, p. 15.

(2) III, p. 17.

(3) « Absolute Narrheit, Verrucktheit und es kommt ihr die Zurechnungsfähigkeit des Wahnsinns zugute » (III, p. 18).

Pour rendre le péché compréhensible, sans toutefois le justifier, Rothe demande qu'on en distingue avec soin l'*essence* et le *principe*.

L'essence du péché ne peut être connue que si l'on envisage ce dernier dans la plénitude de son développement, « lorsqu'il a donné tout son venin » ; il se révèle alors comme le « péché diabolique » ou hostilité définitivement voulue contre Dieu.

Pour connaître le principe du péché, par où il faut entendre les conditions qui lui ont permis d'apparaître, ses conditions d'existence, sa cause occasionnelle, il faut, au contraire, étudier le péché à ses débuts, dans les données élémentaires des premières déterminations de la créature, alors qu'il n'a pas encore revêtu les caractères complexes qu'il aura plus tard.

La plupart des théologiens ne font pas cette distinction (1), et pensent que l'essence du péché doit être aussi le principe dont il procède à son origine, principe qu'ils cherchent dans l'orgueil, dans l'égoïsme ou dans le fait que l'homme se prend pour son propre Dieu. Mais ces sentiments sont complexes, à des degrés divers, et ne peuvent représenter le moment le plus élémentaire du péché. Se prendre pour son propre Dieu, est une manifestation de l'orgueil, comme celui-ci est une forme de l'égoïsme ; et l'égoïsme lui-même, n'est pas un sentiment élémentaire dans lequel on puisse voir le principe du péché, car l'égoïsme qui se veut, dérive de l'égoïsme qui s'ignore et dont

(1) Par exemple Julius Müller, *ibid.*, I, 197.

l'égoïsme naïf et spontané (*Eigensinn*) de l'enfant peut donner une idée.

Ainsi Rothe, à l'encontre de l'acception la plus ordinaire, donne à l'expression : principe du péché, une valeur relative à l'existence, non à la nature du péché.

Ce principe, il faut le chercher dans les conditions élémentaires des premières déterminations de la créature. Tandis que la cause réelle du péché réside dans le pouvoir de se déterminer, sa cause occasionnelle se trouve dans l'organisme matériel ou plutôt dans la relation de ce dernier et de la personnalité.

Les termes du problème ainsi posés vont subir, dans leur développement, l'influence de certaines prémisses du système ; et, malgré ses affirmations et son effort pour maintenir le caractère moral du péché, Rothe va subordonner *en fait* ce dernier au procès cosmogonique.

Nous avons vu qu'en dernière analyse, Rothe donne la sensualité comme principe du péché. L'objection tirée du fait qu'un grand nombre de péchés ne peuvent pas être ramenés à ce principe, — par exemple les péchés dits spirituels, — ne porte que si le mot sensualité est pris dans le sens de la psychologie courante. Pour éviter cette méprise, j'ai fait remarquer les inconvénients du mot *sensualité* pour désigner, comme le fait Rothe avec le mot *Sinnlichkeit*, tout ce qui appartient à l'organisme, les éléments psychiques aussi bien que les éléments physiologiques. Tout ce qui, dans l'animal personnel, est antérieur à l'activité du

moi, appartient à la nature. Le dualisme ne réside pas, en l'homme, dans l'opposition de la matière et de l'esprit, compris comme deux substances auxquelles on rapporte exclusivement, d'une part tous les phénomènes physiologiques, d'autre part tous les phénomènes psychiques, — conception qui rend les animaux incompréhensibles, — mais entre le moi et la matière organisée, jusqu'aux phénomènes psychiques élémentaires inclusivement.

Le fait que Rothe donne l'égoïsme comme seconde forme fondamentale du péché, tout en le ramenant au même principe matériel, aurait dû mettre en garde contre toute méprise à cet égard, d'autant plus qu'il dit, en propre terme, que le qualificatif sensuel (*sinnlich*) comprend l'égoïsme (1).

Ceci nous explique pourquoi l'égoïsme n'est pas donné comme principe du péché. On pourrait s'en étonner à première vue, d'autant plus que Rothe relève, comme caractéristique de l'organisme animal, la tendance égoïste, qui, concentrée dans l'âme dont le moi procède, paraît être l'influence avec laquelle le moi est le plus immédiatement en rapport. Il semble donc que les conditions de la première détermination du moi doivent être données dans la forme de l'égoïsme, au lieu de l'être dans celle de la sensualité. Il en serait ainsi, en effet, si cette tendance égoïste n'était pas comprise dans l'ensemble des conditions organiques

(1) « Das Prädikat « sinnlich » ist hier überall so zu verstehen, dass es das andere « selbstsuchtig » ausdrüklich mit einschliesst » (II, p. 51, rem. 1).

naturelles, désignées par le mot sensuel et qui doivent être mises en jeu comme un tout, avant que cette tendance puisse en être séparée par une action du moi. L'égoïsme qui s'ignore, est une forme de la sensualité; c'est encore l'autonomie de la nature matérielle; c'est la *chair*.

Rothe pouvait d'autant moins isoler la tendance égoïste de l'organisme pour en faire le principe du péché, que les premiers phénomènes relatifs à l'activité du moi et à ses relations avec la nature matérielle se passent dans le clair-obscur de la conscience, alors que la personnalité encore imparfaite se trouve aux prises avec des appétits, rapportés, il est vrai, à l'individu et, en ce sens, à tendance égoïste, mais dans lesquels elle ne peut, dès l'abord, reconnaître ce caractère. Elle subira donc l'influence sensuelle sous forme d'appétits, avant l'influence égoïste sous la forme plus complexe de rapports avec autrui.

L'égoïsme arrive donc en second lieu, bien qu'impliqué dès le début.

Ceci nous amène à un point délicat et qui domine toute cette partie du système. On n'a pas oublié que Rothe conçoit les débuts de l'animal personnel sous la forme d'une enfance, correspondant à une période de développement, qui, pour la personnalité, va du moment de son apparition à la maturité de l'organisme, époque à laquelle seulement l'être est en pleine possession du pouvoir de se déterminer lui-même. Peut-être demandera-t-on comment la personnalité, conçue comme son propre acte, doit subir

un développement en rapport avec celui de l'organisme; surtout si on remarque qu'il ne s'agit pas ici du développement de l'instrument par lequel le moi se manifeste au dehors, mais bien de l'organisme, au moyen duquel le moi peut se développer lui-même et répondre toujours plus complètement à sa notion. C'est cependant là une idée fondamentale du système, et qui s'explique en tant que la personnalité est l'âme prenant conscience d'elle-même, de ses énergies d'intelligence et d'activité, lesquelles sont, à leur tour, fonctions de la maturité de l'organisme.

Sans le spécifier, Rothe semble admettre et appliquer la réciproque de la théorie qui veut que chaque être reproduise, dans son développement, les phases par lesquelles ont passé ses ancêtres ou le groupe auquel il appartient. Il reporte ainsi à l'origine les phénomènes que nous observons aujourd'hui chez l'enfant, où la personnalité naît et se développe dans une constante relation avec l'organisme, jusqu'à l'âge de discrétion.

Ce point de vue va mettre Rothe aux prises avec les difficultés communes à tous les systèmes qui veulent tenir compte d'un développement, et auxquelles aucun d'eux n'a encore donné de solution satisfaisante. C'est ainsi que le passage du péché naturel au péché spirituel, c'est-à-dire, en fait, l'origine du pé- [illegible] repor[illegible] la période obscure des premières [illegible]ent. Or, à quel moment l'inter- [illegible], en voie de développement, [illegible]ur affirmer que l'acte de

l'individu, considéré jusqu'alors comme péché naturel, devient péché spirituel?

Il est facile de discuter abstraitement les conditions psychologiques de ce passage, ainsi que nous avons vu Rothe le faire avec une certaine vigueur; mais il est impossible de préciser le moment du phénomène dans l'être concret soumis au mode de développement qu'exige le système.

On peut toujours répondre que cette même difficulté existe dans les êtres que nous voyons se développer tous les jours sous nos yeux, qu'elle n'est pas insoluble de sa nature, puisqu'en fait elle est résolue... mais par un plus grand que nous! — à moins qu'on ne dise que l'état actuel, étant fonction de déterminations antérieures de la créature, ne peut servir pour rétablir l'état primitif.

La créature débute par une enfance, elle n'arrive donc au plein pouvoir de se déterminer elle-même qu'avec la maturité de l'organisme. Or, elle ne saurait atteindre l'un et l'autre sans y mêler sa propre activité, qui est nécessairement une activité morale; elle n'arrivera donc au moment où les conditions d'une véritable autonomie seront réunies, que par une série de déterminations prises en vertu du libre arbitre inhérent à la personnalité dès son apparition, mais d'un libre arbitre dont, en raison de son peu de développement, elle est incapable de faire un usage normal. Victime de son ignorance et de sa faiblesse, elle se trouvera déjà déterminée par les conditions imparfaites et défavorables où ses premières déterminations auront été prises, alors que, avec la connaissance de sa loi,

elle devrait entrer en possession du plein pouvoir de se déterminer elle-même !

On sait que Rothe ne voit qu'un moyen (1) d'échapper à cette conséquence quelque peu déterministe; mais que ce moyen (éducation) ne peut trouver place dans le plan de la création, puisqu'il suppose achevé ce qui est à faire ; en sorte que la créature, livrée à elle-même, arrive à sa maturité inévitablement souillée et affaiblie par le péché.

Reprenons les conditions psychologiques de ce *processus*, sous la forme plus concrète de passage du péché naturel au péché spirituel. C'est le nœud, mais aussi le point faible, de la conception de Rothe sur le péché.

Nous retrouvons, dès l'abord, les deux courants qui luttent dans la pensée de Rothe. D'un côté, le péché naturel n'est pas plus nécessaire en soi, que le passage de celui-ci au péché spirituel, puisque tous deux peuvent être évités par une éducation; de l'autre, Rothe déclare cette éducation impossible, le péché

(1) On pourrait demander pourquoi Rothe, avec le rôle qu'il attribue dans la création de nouveaux mondes aux esprits arrivés à la perfection, n'a pas fait appel, au moins sur notre terre, à leur intervention pour procurer aux premiers hommes l'éducation qui leur était nécessaire. Mais, alors même qu'il aurait cru pouvoir le faire sans compromettre les caractères qu'il réclame pour cette éducation, cette explication n'aurait pas de portée générale, car elle n'expliquerait pas le développement normal des premières créatures morales dans le premier monde créé, c'est-à-dire l'origine des premiers éducateurs.

naturel inévitable et le passage d'une forme de péché à l'autre, nécessaire en fait.

D'un côté, Rothe se demande s'il faut déjà appeler péché le péché naturel (1), et si le péché spirituel seul ne doit pas être qualifié de péché ; c'est reconnaître que le péché a sa source dans la seule volonté ; de l'autre, il nous dit (2) que le péché naturel produit une altération de la personnalité, dont la conséquence est pour celle-ci l'impossibilité d'éviter le péché spirituel.

Il se trouve donc que le péché qui altère la personnalité, précède l'acte de volonté qui devrait être la cause du péché, et que cet acte est déterminé par le péché naturel dont la personnalité est innocente. C'est dans toute sa force la trace du dualisme déjà signalé dans le chapitre précédent. Je n'insiste pas ; et sans nous arrêter, pour le moment, au sens qu'il faut attacher au mot péché dans les diverses expressions où il est ici employé, examinons d'abord comment la créature individuelle arrive au péché spirituel ou péché proprement dit.

Nous venons de voir que le péché naturel, c'est-à-dire l'acte à l'égard duquel l'individu n'a pas conscience de mal faire, entraîne un affaiblissement de la personnalité. Comme il s'agit ici des premières manifestations de l'activité de la créature, l'acquiescement de la personnalité aux sollicitations de l'organisme est naturel et ne provient encore, en aucune

(1) Voir §§ 464, 465, 481.
(2) § 462.

façon, de l'obscurcissement de la personnalité par le péché, tel que nous le constatons aujourd'hui. On se représente difficilement comment un acquiescement, dont rien ne peut révéler encore le caractère anormal, entraîne cette altération ; ni surtout comment l'être, tel que Rothe le suppose à ses premiers débuts, peut prendre conscience d'une modification involontaire de lui-même, autrement que comme un trouble encore sans objet. Que ce soit par ce trouble que le moi arrive à porter après coup un jugement sur son acte, c'est certain; mais au début, d'où peut venir cette impression et quels sont les éléments du jugement qu'elle provoque? Faut-il voir dans sa perception un phénomène analogue à ce qui se manifeste dans tout organisme, lorsqu'il vient à être affecté par ce qui lui est contraire, et comme la simple réaction de l'être particulier qui tend à se maintenir, suivant sa nature propre, contre les attaques du dehors? Mais quel rapport y a-t-il entre cette perception et la qualification d'un acte comme péché? Comment le trouble perçu est-il qualifié de coupable en l'absence de toute loi? Faudrait-il supposer que tout empiétement de l'organisme sur la personnalité est ressenti par celle-ci comme une diminution de sa propre causalité, comme une gêne à un développement propre dont elle se sent le seul sujet?

Le moi se voit envahi et diminué, mais d'où sait-il que cela n'est pas normal? Evidemment, on ne peut jamais faire appel qu'à un instinct de conservation qui prendrait dans le sujet conscient une forme plus élevée et nouvelle ; ce serait la réaction de l'organisme

qui aurait été s'élevant à travers les degrés divers des êtres, jusqu'à se traduire par la souffrance dans les êtres supérieurs et par la « voix de la conscience » dans la personnalité.

Ceci affirme, sans l'expliquer encore, le caractère spécifique de cette « voix de la conscience », le sentiment de culpabilité, la qualification de péché. Le sentiment de la causalité introduit bien l'idée de responsabilité, mais en relation seulement avec le plaisir ou la douleur éprouvés, non avec le bien et le mal, auxquels elle reste indifférente aussi longtemps qu'aucune loi ne qualifie certains actes comme tels.

D'ailleurs, on introduit ici dans la personnalité des éléments inconscients qui, au début, ne peuvent lui appartenir; il ne peut y avoir dans le moi que ce qu'il y a mis lui-même. Ces éléments existent bien, tout d'abord, dans l'âme dont le moi procède, mais celui-ci doit se les assimiler par sa propre activité. En prenant conscience, par exemple, de l'instinct de conservation de l'organisme psychique, le moi le transformerait pour le faire sien, et cette transformation donnerait naissance à cette « voix de la conscience. »

Le sentiment de l'obligation serait ainsi l'instinct de conservation d'un sujet perçu par ce sujet. L'origine de l'obligation se révélerait dans un phénomène qui transforme une fonction psychique en fonction personnelle, phénomène analogue à celui que nous avons vu donner naissance au moi, ou changer l'impulsion en désir. Seulement, et c'est là ce qui importe ici, ce serait après coup que la personnalité arriverait à qualifier les actes comme bons ou mauvais, lorsque

par une expérience suffisante, elle serait parvenue à comprendre sa *loi* de conservation.

Toutefois, nous n'aurions pas encore pour cela expliqué la qualification de péché. Ces actes seraient bons ou mauvais, mais ces qualificatifs ne seraient déterminés que par rapport à l'être lui-même, par rapport à sa propre conservation, selon qu'ils lui seraient utiles ou nuisibles.

Là n'est pas la seule difficulté. L'instinct de conservation propre à l'organisme psychique, à l'âme, peut-il, par une simple détermination personnelle, devenir la loi de conservation de la personnalité? Evidemment non. L'âme est, par définition, la vie téléologiquement repliée sur elle-même et, nous le savons, il en résulte chez elle une tendance égoïste; c'est à cette tendance que correspondra son instinct de conservation. Personnellement déterminé, cet instinct de conservation deviendra de l'égoïsme proprement dit, et la loi naturelle de la personnalité sera l'égoïsme.

Nous ne sommes donc pas plus avancés qu'au début, car cela revient à dire que le péché naturel est naturel au moi naissant. Et quand je dis : pas plus avancés, c'est : tout à fait arrêtés, qu'il faudrait dire. En effet, le trouble dont nous avons parlé ne s'explique plus. Si la personnalité fait sienne la tendance égoïste de l'âme, en quoi se sentirait-elle atteinte? Une affirmation d'elle-même ne peut tout d'abord lui donner qu'une impression de force, de confiance, d'affermissement, et non d'affaiblissement et de malaise. Le sentiment de causalité propre au moi n'est plus lésé par une intrusion étrangère, comme nous l'avons supposé

tout à l'heure; d'où viendrait alors le trouble qui seul peut avertir la personnalité qu'elle n'est pas dans la bonne voie? Il ne peut plus avoir une origine naturelle immédiate; et cependant, sans ce trouble et le jugement qu'il provoque, comment se ferait le passage du péché naturel au péché proprement dit?

L'expérience seule pourrait, à la longue, fournir les éléments d'une loi, lorsque, par le conflit des égoïsmes, les individus seraient amenés à faire de l'égoïsme collectif la loi de l'égoïsme individuel. Un travail d'abstraction sur les premières données de cette transformation à l'aide des sentiments altruistes instinctifs de la créature, donnerait alors naissance à l'idée d'une loi abstraite du développement de l'individu, d'un *universel* opposé à l'*individuel*, qui pourrait amener le conflit psychologique nécessaire pour mettre la personnalité en demeure de se déterminer pour l'égoïsme individuel ou pour cet universel reconnu sous une forme quelconque.

Ces observations, qui se rencontrent avec certaines théories en vogue aujourd'hui sur l'origine des notions morales, renfermeraient-elles une part de vérité plus grande encore, qu'elles ne nous fourniraient pas une réponse satisfaisante. De même que tout à l'heure, le fond de la loi ainsi obtenue porterait encore sur l'utile plus que sur le bien. Toute conception de ce genre tombe sous le coup des objections faites aux systèmes qui confondent ces deux notions.

On pourrait peut-être, dans une certaine mesure, parler de normal et d'anormal, car l'utile, en s'élevant de l'individu à la collectivité, se rapproche de la

norme de cette collectivité, et par là de celle de l'individu qui en fait partie. A une hauteur suffisante, on pourrait soutenir que le bien et l'utile se confondent dans le normal ; mais cette hauteur, la connaissance ne saurait l'atteindre ; et, dût-on tenir compte de la grossière approximation du normal à laquelle elle pourrait arriver, il n'en resterait pas moins que l'expérience qui amènerait la créature, livrée à son seul développement moral, à une qualification abstraite de ses actes, serait le résultat d'un développement prolongé à travers l'anormal.

Nous avons envisagé jusqu'ici le seul développement moral de la créature ; mais nous savons que pour Rothe, le religieux ne se sépare pas du moral. Parallèlement au développement moral, la créature aura donc aussi un développement religieux (1). Le point de départ de celui-ci ne pourra consister qu'en une action de Dieu sur la personnalité, pour éveiller en elle un rapport actif avec son Créateur.

Dieu se rend sensible à la personnalité et celle-ci est mise en demeure d'entrer, ou non, en rapport avec lui (2). Ce n'est même qu'en s'ouvrant à cette action, que la personnalité peut échapper à celle du principe matériel et se déterminer véritablement elle-même (3).

(1) II, p. 30.

(2) § 117.

(3) « Die der menschlichen Persönlichkeit eignende Macht, sich selbst gegen die von unten herauf sie eindringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu behaupten, besteht in con-

Cette action de Dieu doit être saisie ici dans toute sa force et dans toute son étendue, puisqu'il s'agit de la créature avant le péché.

Ce que Rothe expose théoriquement de l'homme en général est rendu inapplicable en raison du développement de la créature à travers l'enfance et le péché naturel. L'union du moral et du religieux, que le péché seul peut rompre, se trouve en fait n'avoir jamais existé. En effet, cette présence de Dieu sentie, à l'égard de laquelle la créature doit se prononcer, a pour condition le développement de la personnalité; pour Rothe, et c'est une de ses idées essentielles, le religieux procède du moral (1). Or, dans l'individu concret que nous examinons ici, la personnalité, dès le début de son développement, se trouve altérée par le péché naturel; elle offre donc à l'action divine un milieu non seulement naissant, mais déjà quelque peu hétérogène. Comme Rothe repousse toute intervention objective de Dieu dans l'éducation des premiers hommes, cette action elle-même ne peut être comprise ici que sous la forme d'impressions, de sentiments, d'idées que la créature perçoit sans les distinguer, *au début*, de leur origine; par conséquent sans les objectiver immédiatement. Ces éléments,

creto eben darin, dass sie sich Gott öffnet, und seine von oben her kommende Einwirkung in sie willig aufnimmt. Eben hierdurch, und nur hierdurch bewahrt sie sich gegen die Gewalt der mit ihr unmittelbar geeinigten animalisch organisirten Materie in ihrer Integrität » (I, p. 469).

(1) « Die Entwickelung des Menschen kann nicht unmittelbar als religiöse anheben » (I, p. 464).

d'origine extérieure, se confondront donc, dans les premiers moments, avec ceux que la créature produit en propre; c'est peu à peu seulement, par un ensemble d'opérations psychologiques, que la personnalité parviendra à distinguer cette action divine et à lui donner un caractère objectif. Ces opérations seront du même ordre que celles par lesquelles nous avons vu la personnalité arriver à la conscience d'une loi qui lui est propre. L'action de Dieu est certainement le facteur principal de ce dernier résultat; car elle permet seule de comprendre l'origine du trouble qui est le point de départ de ce travail psychologique; on ne peut faire intervenir ce trouble au début, dans toutes les premières phases de l'activité morale, que sous la forme d'une impression encore sans objet, sous peine de sortir complètement des conditions dans lesquelles Rothe place la créature au moment de son apparition. Nous nous retrouvons donc dans les conditions psychologiques générales que nous avons examinées tout à l'heure, plus une raison d'être précise donnée au trouble consécutif à l'altération de la personnalité, et qui est une manifestation de Dieu dans l'homme.

Toutefois, si cette action divine ne peut, dès le début, nous servir à comprendre la qualification des actes utiles ou nuisibles comme bons ou mauvais, il est bien évident qu'elle permettra à la créature d'arriver peu à peu à des notions susceptibles de produire ce changement de qualification. C'est grâce à cette action seulement et à la direction qu'elle donne à l'activité de la personnalité, qu'un pareil changement est

concevable. Il faut que du dehors un sentiment de malaise soit inspiré à la personnalité et la mette successivement à même de faire les réflexions nécessaires pour comprendre qu'elle a une loi absolue; ce sentiment doit, en outre, se présenter dans des conditions telles que cette loi revêtue d'un caractère particulier amène la personnalité à la rapporter à un législateur.

Et c'est là un point essentiel; car, aussi longtemps qu'il n'en est pas ainsi, il ne saurait y avoir un « tu dois »; il n'y aurait qu'un « il faut », et jamais un « il faut » qui appelle un « pourquoi » ne revêtira le caractère que doit avoir une loi pour se faire obéir. Le « tu dois » lui-même ne revêt ce caractère, que lorsqu'il est rattaché à son origine, c'est-à-dire à une personne qui ordonne. Une personne peut seule être aimée; et il n'y a de vraie obéissance, voire même d'obligation efficace, que dans l'amour.

Cette action directe apparaîtra d'autant plus nécessaire, que Rothe, on s'en souvient, établit qu'une des tâches morales de l'homme est le redressement des défectuosités impliquées dans l'idée d'individu, et le développement d'un amour des individus les uns pour les autres qui constitue l'unité de la créature voulue de Dieu. Or, on ne pourrait supposer que l'intérêt de l'ensemble puisse être compris de manière à s'appliquer au redressement de certaines défectuosités ou à réclamer cette loi d'amour, que dans le cas d'un développement, — et encore ! — auquel l'humanité, à l'heure actuelle, est fort loin d'avoir atteint. Même dans les milieux chrétiens, cette loi, théoriquement

affirmée, n'a pas reçu son extension et n'a pas donné lieu à toutes ses applications.

La première phase du développement de la créature sera donc anormale dans tous les cas, puisque la norme voudrait non seulement que la personnalité ne se déterminât que par elle-même, mais encore par des motifs tirés d'elle-même, de son idée, du but en vue duquel elle existe. Or, cela lui est impossible à ses débuts, car il faudrait pour cela qu'elle s'ouvrît à l'action divine, alors que le péché naturel, inhérent à ses premiers actes, la soumet au principe matériel. Dans ces conditions, peut-on rendre la créature responsable de déterminations qui, bien que prises par elle-même, ne se trouvent pas conformes à un but qu'elle ignore encore, et à une loi dont elle n'a pas conscience? Là où il n'y a ni ordre reçu, ni obligation perçue, il ne saurait y avoir péché, mais seulement imperfection morale : imperfection, puisque l'acte n'est pas en relation avec le but; imperfection morale, puisque cette imperfection dérive de l'activité de la créature. Cette imperfection — anormale, si l'on veut, par rapport au but définitif, mais normale par rapport au but prochain, — serait inhérente à l'animal personnel, à cet être destiné à arriver, par son propre développement et sous l'influence directrice de Dieu, à la conscience d'une loi qui domine son pouvoir de se déterminer, et du caractère personnel de cette loi.

De même qu'il y a des imperfections comprises dans l'idée du monde matériel, de même il y aurait pour le monde de la vie personnelle un ordre par-

ticulier d'imperfections, qui ne deviendraient le domaine du péché que si, la loi une fois reconnue et rapportée à Dieu, la créature continuait à les accepter. Ce serait, si l'on veut, un mal cosmogonique, non un mal moral, qui n'existe pas en dehors de la violation d'une loi intérieure; encore moins un péché, dont on ne peut parler véritablement que lorsqu'il y a désobéissance à l'auteur de la loi. L'anormal, dans ces premiers développements de la créature, se rapporte uniquement à l'ordre cosmogonique et doit être distingué du péché qui n'apparaît que plus tard, lorsque l'ordre cosmogonique, perçu sous la forme qu'on voudra et dans ses données les plus élémentaires, vraies ou fausses, est rapporté à Dieu.

On pourrait relever une lointaine analogie entre une pareille manière de concevoir les choses à l'origine et ce qui se passe aujourd'hui. Les actes d'abord indifférents pour la conscience individuelle ou collective, deviennent péché à mesure que le développement général épure la loi. Ce phénomène s'observe chez tout homme qui passe de l'indifférence religieuse à la piété; nombre d'actes auxquels il se livrait avec la conscience la plus tranquille, deviennent successivement péchés pour lui. On dit alors volontiers que sa conscience se réveille. En effet, l'acte une fois reconnu comme péché, la culpabilité acceptée est étendue rétroactivement; bien que l'acte commis dans l'ignorance puisse n'être pas logiquement imputable, le pécheur ne s'en accuse pas moins, parce que cet acte est contraire à la volonté permanente de Dieu et qu'il relève d'un état général reconnu comme coupable.

A l'origine des choses, on ne saurait parler du réveil de la conscience, mais seulement d'éveil ou de formation : formation de la notion de loi morale et religieuse, par la propre activité de la personnalité, sur les données qui lui viennent de son organisme psychique ou qui ont pour origine les influences divines directes auxquelles elle est soumise. Il n'y a pas lieu de reporter à ce premier moment une rétroaction de la culpabilité, et c'est ce qui rend la comparaison défectueuse. Il en serait de même pour le rapprochement qu'on pourrait chercher dans le développement historique de la Révélation, où tout est coordonné pour amener le peuple élu à connaître le péché par la sainteté, et à les faire directement dépendre tous deux du rapport de l'homme avec Dieu.

Quoi qu'il en soit de ces explications et de ces comparaisons, il n'en reste pas moins que le sentiment d'une obligation appliqué à un acte quel qu'il soit, ne peut être au point de vue concret, dans le système de Rothe, que le résultat d'une expérience du mal, puisque celui-ci ne peut être connu qu'après avoir été commis et par le trouble qui le suit. Si aujourd'hui l'obligation s'applique à l'acte à faire, cela tient à ce que les éléments du jugement moral relatif à ces actes sont déjà donnés, ce qui ne pouvait avoir lieu au début des choses. Ainsi donc, on aurait beau établir que l'obligation n'est que le produit de l'instinct de conservation transporté dans le moi, transformé par lui et appliqué à son domaine propre, ou qu'elle est l'action plus directe de Dieu dans la personnalité, en opposition avec l'influence du principe matériel, l'ex-

périence du mal reste toujours pour l'homme le seul moyen d'arriver à connaître le péché. Nous avons vu Rothe affirmer que Dieu avait besoin de laisser sortir le péché de son état latent, afin de pouvoir le combattre et le supprimer; de même la créature aurait besoin de connaître le mal pour pouvoir s'en défaire; mais, à l'inverse du Créateur, elle n'en a pas le moyen et succombe, jusqu'à ce que Dieu intervienne et lui permette de vaincre le péché, en l'associant à la victoire du second Adam.

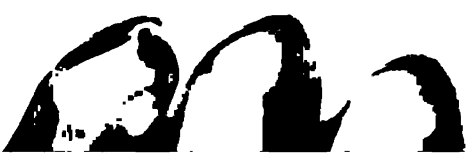
Pour éviter cette défaite initiale, il n'y aurait, semble-t-il, qu'un moyen, c'est de supposer, comme nous le disions plus haut, que ce mal reste une pure imperfection morale, et caractérise le stade à travers lequel l'animal personnel arrive à sa maturité, c'est-à-dire à la conscience d'une obligation. Avec un « tu dois, » l'animal personnel fait place à l'homme; celui-ci alors, en suffisante possession du pouvoir de se déterminer pour suivre ou méconnaître cette obligation, quels que soient les actes auxquels son expérience rudimentaire l'applique, voit ses déterminations revêtir un caractère de bonté ou de culpabilité qui le met en demeure de prendre position moralement.

Toutefois, pour que la créature puisse arriver à cet état, il faut que, pendant cette période d'apprentissage en quelque sorte, le péché naturel, une fois commis et reconnu comme péché au trouble qui le suit, ne laisse pas de trace dans la personnalité, et que celle-ci se trouve ainsi libre vis-à-vis de lui pour le repousser ou l'accepter, non plus comme imperfec-

tion morale, qu'il était, mais comme péché, qu'il est devenu. Cela se peut-il? C'est une question à discuter. Rothe la tranche, dès l'abord, en attribuant au péché naturel le pouvoir d'altérer la personnalité et de réveiller l'autonomie de la nature, voire même du principe matériel. C'est ici que le défaut de la cuirasse est particulièrement apparent.

Comment le péché naturel peut-il produire cette altération et réveiller cette autonomie? Lorsqu'il s'agit de l'apparition du moi, Rothe insiste sur l'assoupissement dans lequel Dieu plonge l'autonomie de l'organisme pour permettre au moi d'apparaître dans l'âme. La personnalité semble ainsi au début se trouver placée dans une condition, sinon privilégiée, au moins telle, qu'il y ait comme un équilibre entre son action et celle de la nature sur laquelle elle est appelée à agir.

Lorsqu'il s'agit, au contraire, de l'origine du péché, Rothe ne parle plus de cet assoupissement et ne tient plus compte de cet équilibre ; il nous montre l'autonomie du principe matériel, réveillée par le péché naturel et assez puissante pour altérer la personnalité, qui, de son côté, nous est représentée comme faible, impuissante et parfaitement incapable de se mesurer, ne fût-ce qu'un instant et seulement une première fois, avec cette autonomie. Si on rapproche les passages relatifs à cette relation de l'autonomie de l'organisme et de la personnalité, on ne peut manquer d'être frappé de la différence, pour ne pas dire de la contradiction, qui existe entre eux selon qu'il s'agit de l'apparition et des relations générales



du moi (§§ 85, 86) ou de l'origine concrète du péché (§ 462).

Et qu'on veuille bien remarquer que l'altération de la personnalité est le résultat d'un acte naturel ; car la personnalité n'intervient que sous la forme passive, d'acquiescement à une sollicitation que rien ne lui révèle à ce moment comme lui étant contraire. Cette sollicitation apparaît en quelque manière comme normale, relativement à l'être qui l'éprouve ; elle est anormale seulement par rapport à une norme abstraite, encore inconnue à cet être. Le moi ne peut agir que d'après des motifs ; or il n'a encore aucun motif pour discuter cet acte qui est réclamé par son organisme ; il le laissera faire et, en ce sens, il y participera ; mais comme il n'y a pas eu jugement, et qu'à proprement parler, il ne pouvait y avoir jugement, comment y aurait-il atteinte portée à la personnalité ? La faute de celle-ci serait-elle d'avoir cédé ou de n'avoir pas pris son rôle causal dans tous les actes ? A certains égards cette idée est conforme au concept de la personnalité, tel que Rothe l'expose ; mais il n'est pas applicable dans l'espèce, puisqu'il s'agit des premiers actes d'une personnalité à l'état naissant, si l'on peut ainsi dire, d'une personnalité qui vient de se saisir elle-même, mais qui ne répondra vraiment à son concept qu'après un certain développement qu'elle est appelée à produire sur elle-même par sa propre activité, et sous les sollicitations de l'organisme psychique, de l'âme, dont elle procède (1). Il

(1) On ne saurait s'engager sur un terrain psychique aussi mou-

faut, par conséquent, que ces sollicitations ne se présentent que sous la forme de mobiles qui provoquent l'activité causale propre de la personnalité ; c'est-à-dire que l'autonomie de la nature matérielle soit réduite à un minimum, et que ce qui en reste ne puisse pas faire agir la personnalité, encore moins l'amener à une altération par simple acquiescement naturel, mais seulement la provoquer en jouant le rôle de motif d'action.

Il est difficile de nous représenter un pareil état; car le péché a pris une telle puissance dans notre organisme, qu'en présence de ses sollicitations nous sommes contraints, non plus à une simple décision, mais à une véritable victoire. Aujourd'hui, c'est la lutte; alors ce devait être le choix, fonction d'un

vant, si Rothe ne concevait pas la personnalité comme un être qui apparaît bien dans un acte, mais qui se développe en prenant, par de nouveaux actes, incessamment possession du milieu dont il est issu. On pourrait dire, en distinguant entre le moi et la personnalité : que le moi est ce qui s'affirme, et la personnalité ce qui s'affirme avec ce qui est ou a été affirmé; on comprend alors que la personnalité se développe, que le sujet grandisse et qu'on ne puisse pas réclamer au début tout ce que le concept de la personnalité implique.

Ce n'est pas ainsi, il est vrai, que Rothe s'exprime; il nous dit que la personnalité ou le moi s'assimile l'âme dont elle procède pour en faire son organisme psychique, et, par l'intermédiaire de l'organisme matériel tout entier, son moyen d'action au dehors. L'unité de la personnalité et de la nature spirituelle ainsi formée constitue la personne. Toutefois, l'exposé du développement concret de la créature individuelle sous-entend une conception un peu différente de celle que Rothe expose abstraitement.

libre arbitre encore pure condition de la liberté.

On se demande, en vérité, si Rothe n'aurait pas pu prolonger quelque peu l'assoupissement du principe matériel qui rendait un tel état possible, et même le maintenir dans un organisme approprié, jusqu'à ce que la personnalité, tout en arrivant par sa propre activité à la connaissance d'une loi, au sentiment d'une obligation et à la conscience de Dieu, se trouvât encore vis-à-vis de son organisme dans une indépendance telle, qu'une détermination vraiment libre pût se produire. Le péché n'aurait fait son apparition qu'à la première détermination prise à l'encontre d'une obligation, conçue sous la forme la plus élémentaire qu'on veuille la supposer, et relative à l'acte le plus insignifiant en soi. Au lieu de cela, après nous avoir montré théoriquement une créature qui a tout ce qu'il faut pour prendre une détermination libre, Rothe la place dans des conditions de développement où elle ne peut jamais être à même de prendre cette décision!

Dans la créature à ses débuts, l'activité naturelle de l'organisme domine la personnalité; celle-ci cède par ignorance et par faiblese, ce qui est contradictoire, car si elle cède, c'est qu'elle a, en quelque mesure, conscience d'une loi différente de celle de l'organisme; mais d'où lui viendrait cette connaissance suffisante pour qu'il y ait une sorte de défaite, insuffisante pour qu'elle soit vraiment mise en demeure de résister?

Et non seulement il faut qu'elle subisse volontairement, si l'on peut ainsi dire, la loi de l'organisme,

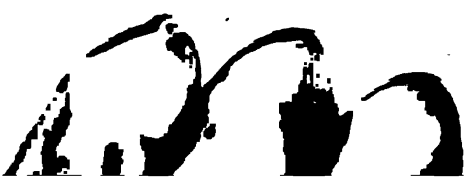
mais cet acquiescement au péché naturel qui ne devrait pas entraîner de culpabilité, entraîne une altération de la personnalité, qui, en même temps qu'elle révèle le péché, rend définitive l'impuissance de la personnalité à l'égard de l'autonomie de l'organisme.

Bien plus, cette altération de la personnalité, suite du péché naturel, c'est-à-dire au fond l'altération naturelle de la personnalité déterminée par les conditions dans lesquelles elle apparaît dans le concret, a pour conséquence, que ce péché, auquel la volonté ne prend aucune part active, sépare cependant la créature du Créateur et la rend impropre à subir l'action directrice immédiate de Dieu.

A la prépondérance initiale de l'organisme correspond une altération de la personnalité; à l'altération de la personnalité correspond un éloignement de Dieu.

De toute manière la phase transitoire qui devait mettre la créature en mesure de prendre position à l'égard du péché, ou seulement, si l'on veut, à l'égard de la tentation ou d'une obligation quelconque, la met, au contraire, dans l'impossibilité de le faire.

Rothe pense atténuer ce que cette impossibilité a d'étrange en disant qu'elle est simplement le résultat de l'absence d'une condition, en quelque sorte accidentelle, relative aux premiers hommes, mais qu'elle ne tient pas au fond des choses. Placez les premiers hommes sous la dépendance de personnes normalement développées, et elle disparaît.



Est-ce bien certain? Oui, si le péché naturel reste une simple imperfection qui ne porte pas atteinte à la personnalité, et que celle-ci ne puisse être altérée que par sa propre activité consciente; non, s'il en est autrement; car alors il devient impossible de comprendre par quelle éducation minutieuse, par quelle sollicitude de tous les instants la créature à ses débuts pourra être mise à l'abri de tout péché naturel. Il ne faut pas perdre de vue qu'au fond le péché naturel, c'est la vie même de l'organisme humain, c'est la créature encore naturelle qui vit de sa vie propre, en attendant son assimilation par la personnalité.

Tout en attribuant au péché le fait de ce qu'aujourd'hui, comme le reconnaît Rothe, les moments où nous sommes bien maîtres de notre propre activité forment l'exception dans notre vie, on ne peut pas supprimer, au début du développement de la créature, une activité propre de l'organisme humain. Cette activité se trouve, il est vrai, personnellement déterminée, en ce sens que le moi peut ne pas l'ignorer et peut même y acquiescer, mais il n'y prend une part causale qu'au fur et à mesure de son développement; c'est même en cela que consiste le développement de la personnalité, son actualisation, sur laquelle Rothe insiste tant.

Si on se place sur le terrain d'un développement de la créature, cette activité propre doit donc être admise à l'origine; mais si on suppose en même temps qu'elle altère *naturellement* la personnalité, toute éducation devient impuissante à éviter le péché, car il existe dans la nature des choses; l'éducation pourra le

combattre, l'atténuer, jamais l'éviter (1) entièrement.

Nous sommes de toutes manières ramenés au dilemme suivant : Ou cette première phase du développement de la créature à travers le péché naturel doit servir à éclairer et à développer l'homme, de telle sorte qu'une obligation une fois reconnue puisse être acceptée ou repoussée; auquel cas on ne saurait attribuer un caractère de péché au péché naturel, puisqu'il est le moyen employé par Dieu pour atteindre son but; il reste une simple imperfection morale, et, bien qu'on ne puisse établir le moment où cette imperfection morale, nécessaire pour atteindre le but, devient péché par la volonté de la créature, elle n'en est pas moins un bien cosmogonique qui ne saurait en aucune manière par lui-même altérer la personnalité ; — ou, comme Rothe l'admet, il y a, au contraire, altération réelle de la personnalité par le péché naturel, et alors il ne s'agit plus d'imperfection morale seulement, mais véritablement de mal ; le principe du péché, qui ne devait être qu'une cause occa-

(1) Dans l'éducation du second Adam, Rothe n'évite ces difficultés que par le vague dans lequel il laisse le rapport entre l'état psychologique naturel des deux Adam ; car si d'un côté on affirme comme Rothe la sainteté absolue du second Adam, et que de l'autre on ne sorte pas des conditions de développement psychologique supposées jusqu'ici, il faut admettre ou que le péché n'altère pas la personnalité ou qu'il existe des conditions psychologiques plus satisfaisantes; on se demande alors pourquoi Rothe n'a pas cherché à les établir pour le premier comme pour le second Adam.

sionnelle, devient la cause efficiente du péché; celui-ci est nécessaire, et a sa place dans le plan de la création; ce plan a été mal conçu ou mal exécuté, puisqu'il implique un but qui ne peut être atteint normalement; il y a une contradiction intime dans les choses.

Le passage du péché naturel au péché proprement dit nous montre une volonté insuffisante pour le rôle qui lui est attribué, et ce fait anormal du principe supérieur : la personnalité, soumis au principe inférieur : l'organisme. Qu'on cherche la cause d'un pareil renversement dans l'action d'une volonté libre, cela se comprend; mais chez Rothe cet anormal est normal dans le plan de la création, comme le moyen le mieux adapté au but final, qui est précisément l'absorption du principe matériel par le principe personnel.

La justification de cette étrange conception du plan divin ne se trouve pas, comme Rothe le pense, dans l'affirmation que le mal est un moment nécessaire seulement dans le devenir du bien concret, non de ce bien lui-même (1). Cela ne suffit pas pour absoudre le Créateur; et l'homme, victime d'un désordre que le Créateur n'a pu éviter, reste, en face du péché, plus malheureux que coupable (2).

En réalité, le seul rôle laissé à la liberté est tout

(1) « Gesetzt auch, das Böse sei ein nothwendiges Moment *des Werdens* des *kreatürlichen* Guten, so ist es damit keineswegs auch ein Moment in dem (gewordenen kreatürlichen) Guten selbst » (III, p. 18, note).

(2) Julius Müller, *ibid.*, I, 426.

négatif; elle n'est responsable que de la trop grande extension du péché dans le monde et dans l'histoire, et n'a d'autre fonction que de rendre, au début, la créature responsable de ce que celle-ci ne peut empêcher. Au fond, il n'est tenu qu'un compte nominal de la liberté; car si le péché spirituel est la conséquence d'une altération naturelle de la personnalité, la créature n'est jamais mise à même de prendre une détermination entièrement libre.

Cette longue discussion se résume dans une double critique : 1° Rothe établit les conditions générales d'une libre détermination, du péché, de la spiritualisation, etc., pour l'homme pris dans son abstraction, mais ne parvient pas à les maintenir pour l'individu placé dans les conditions concrètes du développement que postule son système.

Dans l'abstrait, la personnalité est tout acte et connaît sa norme; dans le concret, la personnalité ne devient actuelle que successivement et n'arrive que peu à peu à la connaissance de sa loi.

Dans l'abstrait, toute l'activité de l'homme est personnelle, par conséquent morale; dans le concret, la créature est active avant l'actualisation complète de la personnalité qui donne à toute cette activité son caractère moral.

Dans l'abstrait, aux sollicitations du principe matériel correspondent les sollicitations de Dieu, § 114-119; dans le concret, la personnalité ne peut éviter les premières, qui la rendent incapable d'éprouver les secondes.

Dans l'abstrait, une éducation est nécessaire pour

mener à bonne fin les premiers développements de la créature ; dans le concret, elle serait inefficace, si elle n'était impossible.

Et ainsi de suite.

2° Rothe établit les conditions concrètes du développement de l'individu par analogie avec celles de l'humanité, qui arrive par l'expérience du mal et par l'action patiente et miséricordieuse de Dieu au sentiment de sa culpabilité et de son impuissance, et ne trouve, en fait, qu'avec le second Adam les conditions nécessaires à une détermination vraiment libre et efficace pour Dieu ou pour le péehé.

L'individu est sacrifié à l'humanité, son développement ne se sépare pas de celui de l'ensemble, et cet ensemble est dominé par la nécessité que la conception trop cosmogonique du péché impose aux trois actes qui, pour n'être pas altérés, paraissent devoir relever le plus directement d'une libre détermination comme d'une cause sans appel : la création, le péché, la rédemption (1).

(1) Cette double critique revient, au fond, à reprocher à Rothe une application fautive de la spéculation ; ainsi que nous allons le voir, celle-ci ne doit établir que les grandes lignes du plan de la création, et ne saurait, sans se contredire, passer du thème aux variations.

CHAPITRE XIV.

L'INÉVITABILITÉ DU PÉCHÉ ET LA PIÉTÉ.

Par quelque côté qu'on essaie de prendre le système de Rothe, on est toujours ramené au fait que le péché est inévitable.

Inévitable, parce que le stade du péché naturel est impliqué dans le plan de la création.

Inévitable, parce que la créature n'est pas capable au début de connaître et de repousser le mal.

Inévitable, parce que l'éducation indispensable pour que le mal pût être évité, est impossible en fait et en droit.

Je dis inévitable et non pas nécessaire, parce que cette dernière expression impliquerait un ordre de choses qui ne résulte plus de la volonté divine, que Dieu ne peut pas supprimer au moyen du développement de la créature, et qui, s'il venait à être modifié, le serait en vertu d'un *processus* naturel. Or, Rothe soutient : que le caractère inévitable du péché résulte d'une libre détermination de Dieu, que Dieu a le moyen de le faire disparaître, et ne lui laisse, en

effet, aucune place dans la création véritable et achevée.

Quoi qu'il en soit de ces propositions, Rothe ne peut se dissimuler combien l'affirmation de l'inévitabilité du péché est de nature à froisser la conscience religieuse; mais il estime que cette impression s'atténuera ou même disparaîtra, si la conscience religieuse arrive à saisir nettement : d'un côté ses propres exigences, de l'autre la manière dont le système y répond.

Rothe pense que sa conception bien comprise ne porte pas plus atteinte à la réalité du bien et du mal qu'à la sainteté, à la sagesse ou à la puissance de Dieu. Le mal, en effet, n'est pas un moindre bien; il n'est point un simple passage qui conduit nécessairement au bien, puisque la créature peut y rester toujours engagée; il n'est pas davantage l'ombre nécessaire pour faire ressortir l'éclat de la lumière ; il n'est pas en soi la condition de l'existence du bien, il est seulement la condition de la réalisation du bien dans la créature; il est un moment inévitable de cette réalisation uniquement en raison des conditions où se fait, pour la première fois et chez le premier homme, le passage de l'état d'animal personnel à celui de personne spirituelle, passage indispensable pour que la créature réponde vraiment à son idée d'être par nature l'autre de Dieu, comme elle est son semblable par sa propre activité.

Ce passage de l'homme à travers le péché n'est pas une nécessité morale, mais une nécessité métaphysique, et comme telle inéluctable même pour Dieu !

Mais de même que le mal métaphysique n'est pas un mal au sens propre, l'imperfection apparente du monde qui réside dans la nécessité de ce passage n'est pas une imperfection réelle. Elle est, au contraire, une perfection du monde, puisqu'elle est impliquée dans le concept du monde dont la perfection est d'être le résultat d'un devenir (1).

D'ailleurs, l'horreur du mal doit résulter de la qualité objective du mal, non du rapport de l'homme avec lui. « Celui qui arrive, » dit Rothe, « à la conscience du mal, le prend en horreur, parce qu'il a reconnu en lui un état aussi indigne qu'absurde, parce qu'il se rend compte qu'il était engagé dans une voie absolument contraire à sa nature et à la volonté de Dieu. Alors même qu'il ne se verrait pas absolument responsable de cet état, il n'en détesterait pas moins le mal qu'il vient de découvrir en lui; car la qualité du mal n'est pas changée, parce que le sujet n'a pu l'éviter. La seule haine véritable du mal est celle qui le hait et le déteste parce qu'il est en contradiction avec Dieu comme avec notre propre être, et non parce que c'est nous qui l'avons commis. Celui qui pourrait supporter le mal en lui parce qu'il n'en est pas la cause et qu'il resterait impuni, celui-là ignorerait entièrement ce que c'est que la haine du péché. Il ne déteste pas le mal celui qui hésite à le

(1) III, p. 48. — Rothe ne sacrifie-t-il pas trop à cette méthode où, comme le dit M. Renouvier, « la fin... projette une sanctification anticipée sur le passé et le présent, ses moyens éternels et ses facteurs nécessaires. » *Principes de la Nature*, II, 110.

combattre ou à le repousser dans toute la mesure du possible, parce que ce n'est pas par sa faute qu'il est soumis au péché. Le sentiment de culpabilité est une vérité inébranlable. »

Il importe, du reste, de ne pas perdre de vue, dans ces appréciations, les conditions dans lesquelles Rothe place l'inévitabilité du péché. Il y a là une réelle difficulté pour des esprits habitués à considérer la création de l'homme comme une œuvre achevée depuis longtemps, alors qu'en réalité Dieu est encore en pleine activité créatrice pour réaliser le dernier terme de la création terrestre. Si l'on ne peut plus soutenir aujourd'hui que la nature est sortie achevée et parfaite d'un seul acte créateur, s'il faut se rendre à l'évidence et admettre qu'elle a passé par une série d'ébauches successivement détruites, pourquoi, demande Rothe, n'en serait-il pas de même pour la création de l'homme vrai? En quoi cela serait-il indigne de Dieu? L'inévitabilité du péché reste liée à la période transitoire de la création de l'homme vrai; elle disparaît dans la suite, ou tout au moins elle est en voie de disparition totale pour l'humanité comme pour les individus. En effet, dans la mesure où un individu appartient personnellement au règne du second Adam, dans cette mesure même, il est délivré de la nécessité de pécher. L'inévitabilité du péché n'est donc pas attachée à l'humanité que Dieu avait en vue, et dont la création est achevée dans le second Adam; mais seulement à l'humanité naturelle, qui est comme l'eau mère dans laquelle se forme le pur cristal de la vraie humanité.

S'il est admis que l'œuvre de Dieu doit être jugée

seulement dans la création achevée, où l'inévitabilité du péché n'existe plus parce qu'elle a été détruite par le second Adam, Rothe demande si sa conception ne répond pas précisément à ce que le chrétien pieux suppose « lorsqu'il fait dépendre absolument de la seule rédemption par Jésus-Christ et par cela même du péché de l'homme, tout ce qu'il sait de la majesté et de la grandeur de la révélation, toute la connaissance qu'il a de l'amour et de la grâce de Dieu, et tout ce qu'il y a d'ineffable dans son amour pour Dieu en Christ et par Christ. » Le cri de saint Augustin : *Felix peccatum Adami*, est sorti, dit Rothe, du plus profond de la conscience chrétienne pieuse (1). Cette idée se retrouve, en effet, souvent exprimée, en particulier dans la poésie religieuse (2); mais, dans son désir de justifier son point de vue, Rothe ne se laisse-t-il pas entraîner à donner aux effusions de la piété une importance exagérée? Car si l'on peut dire avec vérité que ceux qui ont sondé jusqu'au fond les abîmes du péché, peuvent saisir le bien avec plus de force que ceux pour lesquels le mal est resté une chose superficielle, selon la parole : « Celui à qui il a été moins pardonné, aime moins (3), » on ne saurait tirer de l'observation actuelle, où le mal étant donné comme fait, devient parfois l'instrument du bien, la conclusion que le mal était inévitable au début; d'autant moins que cet effet ne se produit pas

(1) III, p. 49.
(2) Julius Müller, *ibid.*, I, p. 520, note.
(3) Luc, VII, 47.

sans l'action rédemptrice de la grâce de Dieu dans le second Adam. « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé (1). »

Rothe demande encore en quoi la doctrine du péché originel diffère essentiellement de sa manière de voir (2)? En vertu de ce dogme, la nécessité de pécher existe de fait en dehors de la Rédemption pour tous les descendants de nos premiers parents, sans aucune exception. Bien plus, elle existe même pour ceux-ci à partir du moment où le péché a été commis; de telle sorte que, pour l'ensemble de l'humanité, y compris le premier homme, la non-nécessité de pécher n'a existé qu'à un moment fugitif et se voit réduite à un minimum (3). Mais si on espère trouver dans ce minimum une raison suffisante pour que la causalité du péché ne remonte pas à

(1) Rom., V, 20.

(2) Nous lisons, dans une de nos plus récentes dogmatiques, à propos du péché originel : « Chacun de ses descendants (de l'homme) trouve le mal dès sa naissance inhérent à sa nature héritée et adhérent au moi, auquel il ne deviendra inhérent que par l'acte de sa volonté » (Gretillat, *Dogmat.*, III, 582).

C'est exactement la position que Rothe suppose pour le premier homme aux prises avec le péché naturel; dans les deux théories, l'homme est plus malheureux que coupable. On ne le contestera pas pour celle de Rothe, peut-être l'acceptera-t-on pour celle de M. Gretillat; car, si chaque homme doit, par un acte de volonté, rendre le mal inhérent à son moi, il est placé pour cela dans des conditions telles qu'il n'est pas plus libre que la créature de Rothe. Le péché reste inévitable dans les deux cas, sans que, dans l'un plus que dans l'autre, la culpabilité en soit diminuée.

(3) III, p. 49. Voir encore Gretillat, *Dogmat.*, III, 588, 589.

Dieu, on le fait, dit Rothe, dans des conditions telles qu'en voyant l'œuvre de la création terrestre souillée dès le début et le plan de Dieu renversé de fond en comble, on sera inévitablement porté à se demander si quelque chose n'avait pas été négligé par Dieu dans la création de l'homme. On ramène ainsi, du moins en partie, au Créateur lui-même, la causalité du péché qui devait reposer sur l'homme seul.

Nous reviendrons plus loin sur ce dernier point; quant au premier, il est certain que l'expérience nous montre à la fois, et avec une égale certitude, notre impuissance et notre culpabilité. Impuissance d'autant plus poignante que les efforts pour s'affranchir de l'esclavage du péché sont plus profonds et plus consciencieux, culpabilité d'autant plus nettement perçue qu'il s'agit de natures plus élevées et plus droites. L'état actuel de l'homme nous montre donc, en fait, la culpabilité dans l'inévitabilité du péché.

Ne pourrait-on pas aller plus loin encore, et dire que le sentiment de culpabilité n'étant pas, dans l'expérience immédiate, en rapport avec celui d'impuissance, le premier étant donné directement dans le péché, tandis que le second est la conséquence d'un certain nombre d'expériences de péché, ne serait-on pas fondé, dis-je, à soutenir que le sentiment de culpabilité est indépendant, en fait sinon en droit, des conditions réelles dans lesquelles nous nous trouvons vis-à-vis du péché, à fortiori des théories qui expliquent notre impuissance par l'origine et la raison d'être de ces conditions (Péché originel, inévitabilité de Rothe). Celles-ci ne peuvent, en

effet, entrer comme facteur dans le sentiment de la culpabilité que par l'intermédiaire de la pensée réfléchie, et on pourrait dire qu'elles tendent alors plutôt à enlever à ce sentiment son caractère profond et personnel, puisque dans les deux hypothèses de l'inévitabilité du péché, originelle ou dérivée, elles apportent une atténuation à la responsabilité actuelle et personnelle vis-à-vis de Dieu (1), ce qui revient à une atténuation du sentiment du péché ; car celui-ci est toujours un sentiment de culpabilité (2).

Le fait que certains esprits pourraient tirer d'une justification théorique de leur impuissance un argument pour nier leur culpabilité, ne saurait prévaloir contre la réalité des deux sentiments d'impuissance et de culpabilité donnés dans l'expérience et l'observation. Il faut remarquer d'ailleurs qu'une pareille justification et la négation qu'elle entraîne, ont trouvé un appui aussi bien dans la doctrine du péché originel que dans le caractère inévitable du péché à l'origine. Il suffit de rappeler les objections qu'a soulevées la doctrine du péché originel et les nombreuses explications par lesquelles on a cherché à la justifier au point de vue qui nous occupe (3).

Toutefois, alors même que ces observations justifieraient l'indépendance que Rothe réclame entre le sentiment profond du péché et l'origine de ce même péché dans l'humanité, elles n'autoriseraient pas à

(1) Julius Müller, *ibid.*, II, 492.
(2) Julius Müller, *ibid.*, II, 257.
(3) Julius Müller, *ibid.*, liv. IV, ch. III.

reporter à l'origine des choses ce qui se passe aujourd'hui, ni à conclure de l'inévitabilité actuelle du péché à son inévitabilité originelle.

En dehors même de ce que ce procédé a d'absolument erroné, dans l'espèce, l'affirmation à laquelle il conduit Rothe ne tient aucun compte du fait que la culpabilité n'est profondément sentie, que lorsque, chez le pécheur, elle ne s'applique plus seulement aux actes particuliers, mais à un état de péché; c'est-à-dire lorsque la culpabilité et l'impuissance sont devenues directement solidaires dans la conscience individuelle, indépendamment de toute théorie précise sur leurs rapports originels. La coulpe, toujours en dehors de toute théorie, s'étend beaucoup plus loin que la conscience de la culpabilité immédiate et précise (1); ne serait-ce que relativement à tous les actes oubliés à l'égard desquels il y a eu, jadis, sentiment de culpabilité. L'existence de cette coulpe latente, si l'on peut ainsi parler, se manifeste par un sentiment général de malaise, de désaccord profond et intime de l'homme avec lui-même, d'insécurité vis-à-vis de Dieu, que l'expérience renouvelée d'impuissance finit par préciser dans la conscience d'un état de péché.

Là se trouve le vrai fondement des réclamations que la conscience pieuse élève contre la théorie de Rothe; elle se sent coupable d'un état de péché, d'où elle fait dériver son impuissance, et ne peut accepter un système qui justifie cet état par un déplacement au moins apparent des responsabilités. C'est en cela que

(1) Voir les remarques de Julius Müller, *ibid.*, I, 281.

la doctrine du péché originel, malgré les difficultés qu'elle soulève, satisfait davantage la conscience pieuse. Le fond de l'objection porte, en effet, sur une question de théodicée, plus que sur le sentiment du péché.

Pour le pécheur qui se sent coupable, indépendamment de toute théorie sur l'origine du péché, Dieu apparaît comme celui qui juge, punit ou pardonne, par conséquent comme ne participant en rien au péché qu'il condamne. *Peccati ultor, non peccati auctor*. Il faut donc que l'homme soit directement l'auteur de sa propre impuissance, comme indivîdu ou comme membre de l'humanité, sinon ce serait à Dieu qu'il faudrait l'attribuer; il n'y a pas de moyen terme. L'objection faite tout à l'heure à la théorie du péché originel, se présente avec une nouvelle force et se retourne contre Rothe. Or, une fois la question posée sur le terrain des perfections divines, le choix ne saurait être douteux, puisque c'est précisément pour sauvegarder ces perfections, et en particulier la sainteté de Dieu, que la conscience religieuse se voit contrainte de repousser, en droit, toute explication qui tendrait à rendre le Créateur responsable du mal fait par la créature. Je dis en droit; car, en fait, il arrive que le sentiment profond de la causalité absolue de Dieu, et le sentiment encore plus vif de notre dépendance de Lui, domine si bien la pensée religieuse qu'elle pose le problème du rapport de Dieu avec le mal dans des termes tels, que la créature ne porte plus que partiellement, ou même plus du tout, l'entière

responsabilité du mal. Il suffit de rappeler certaines manières d'envisager la prescience et la prédestination, qui ne permettent de maintenir la théorie ecclésiastique de la chute que par une noble inconséquence.

Il en est de même au sujet du rôle éducateur que Dieu donnerait directement au mal. Un tel emploi du mal impliquerait que celui-ci, en dehors de ce qu'il est pour l'homme pieux dans ses rapports immédiats avec Dieu, n'est plus compris sous la catégorie du péché ; sinon on attribuerait à Dieu moins de délicatesse dans l'emploi des moyens, que les consciences droites n'en réclament pour elles-mêmes.

Rothe ne manque pas de faire remarquer, qu'au fond, il y a beaucoup moins de distance qu'il ne paraît, entre sa conception et certaines doctrines des églises réformées.

Autant que tout autre, Rothe a le sentiment très vif de la nécessité de maintenir intacte la sainteté de Dieu. « Un jour, » nous dit M. Babut en rappelant un souvenir personnel, « un jour, notre vénéré maître nous exposait ses idées sur l'origine du mal... — Si quelqu'un de vous, nous dit-il, est jaloux de repousser tout ce qui pourrait porter atteinte à la sainteté de Dieu, j'ose dire que je ne le suis pas moins que lui. Il y a plus : si, par impossible, j'étais placé dans l'alternative de retrancher quelque chose ou bien à la miséricorde de Dieu, ou bien à sa sainteté, j'aimerais mieux sacrifier la miséricorde. Car, si j'ôte la miséricorde, je suis perdu ; mais si j'ôte la sainteté, Dieu est perdu, il n'y a plus de Dieu ! — Jamais dans ma vie, » ajoute M. Babut, « je n'ai

ressenti d'une manière plus distincte le sentiment du sublime (1). »

Toutefois, s'il est important de maintenir intacte la sainteté de Dieu et de reconnaître pleinement la grandeur de notre culpabilité, il ne faudrait pas, dit Rothe, tomber dans certaines exagérations; non pas certes à l'égard de la douleur profonde que doit nous causer le péché, mais au sujet de la conception que nous pouvons avoir de ce dernier. Car toute exagération, même inspirée par les intérêts les plus élevés, n'en est pas moins pleine de périls; et, dans la question qui nous occupe, l'exagération deviendrait facilement une idéalisation, c'est-à-dire, en fait, un amoindrissement réel du sentiment de la culpabilité. Rothe estime que sa conception, bien comprise dans son ensemble, évite cet écueil et maintient notre culpabilité entière; qu'elle n'enlève pas au péché sa gravité et son caractère tragique; qu'elle ne rabaisse pas l'idée de l'homme vrai et n'amoindrit pas l'œuvre de la Rédemption; enfin, qu'elle échappe aux difficultés inextricables de la théorie ecclésiastique de la chute. Celle-ci, en effet, suppose un état moral et religieux des protoplastes qui rend toute chute psychologiquement impossible. On ne lève pas la difficulté en recourant à une tentation par Satan; car cette tentation suppose chez le premier homme un attrait pour les plaisirs sensuels ou égoïstes, qui implique quelque prédisposition au mal. D'ailleurs pour rendre la chute concevable, on ne peut échapper à la nécessité de

(1) *Bulletin théologique*, 1868, p. 82.

supposer un minimum de péché (1), ce qui est contraire au point de départ (commerce avec Dieu). Si d'un autre côté, on veut maintenir l'innocence des premiers parents, on ne peut le faire qu'en comprenant l'épreuve à laquelle ils ont été soumis de telle sorte que leur chute soit le résultat d'une ignorance (2) dont ils n'étaient pas responsables (3); mais alors c'est l'idée de Dieu qui est atteinte, ce qui, dit Rothe, soulève une protestation absolue de la conscience religieuse (4). Il estime donc qu'il faut accepter l'inévi-

(1) A cet égard, il y a dans le *Problème du mal* de M. Naville, une phrase bien significative, p. 216 : « Je reconnais qu'en l'absence de toute tentation le péché est inexplicable. »

(2) « Il y a eu surprise de l'intelligence, subornation de la volonté » (Gretillat, *Dogm.*, III, 559).

(3) Pour Rothe, la responsabilité porte sur la mesure de l'effort fait pour repousser le mal, non sur le mal lui-même.

(4) La conscience religieuse, tour à tour invoquée contre des théories diverses, représente l'expérience ou l'observation religieuse immédiate exprimée en fonction de notions générales sur l'homme, sur Dieu et sur leurs rapports. Elle est donc formée de deux éléments dont la distinction de fait est très délicate, souvent impossible dans son entier, mais dont il n'est pas moins très nécessaire de tenir compte. Leur valeur est, en effet, très inégale. Le premier est permanent et nous n'avons aucune prise sur lui; on peut le méconnaître, l'ignorer, mais lorsqu'il est aperçu, il s'impose comme un fait. Nous pouvons en chercher l'explication, mais nous n'avons pas le droit d'en discuter la réalité, sans nous condamner nous-mêmes intérieurement. L'autre, au contraire, varie avec chaque époque et chaque individu, parce qu'il dépend de l'ensemble de nos conceptions sur nous-mêmes et sur ce qui nous entoure.

S'il en est ainsi, dès que les affirmations de la conscience religieuse sont invoquées dans le domaine scientifique, elles sont

tabilité du péché *dans les conditions qu'il a précisées*, pour maintenir au péché son caractère tragique en même temps qu'à l'idée de Dieu toute sa pureté ! Quelles que puissent être la valeur de sa critique et des considérations souvent profondes et remarquables par lesquelles il cherche à établir et à justifier sa conception, il n'en reste pas moins que Rothe accepte, si ce n'est dans la création définitive, au moins dans sa préparation, c'est-à-dire dans l'humanité qui s'agite sur la terre depuis des siècles, Rothe, dis-je, accepte l'existence, provisoirement, mais non moins réellement voulue de Dieu, de l'effroyable désordre qui entraîne pour l'humanité des maux sans nombres, des souffrances inouïes, des atrocités sans nom et des injustices dont le spectacle a soulevé dans plus d'une âme des doutes sur la sagesse et sur la bonté de Dieu.

Malgré toutes les atténuations, l'inévitabilité du péché restera toujours, même dans le cadre où Rothe nous la présente, une objection sur laquelle certains esprits spéculatifs consentiront seuls à passer; pour les autres elle restera une objection irréductible.

passibles d'une discussion qui porte, non sur les données d'expérience et d'observation immédiate qui sont leur point de départ, mais sur les interprétations de ces données qui sont sous la dépendance directe d'un ensemble de notions soumises au progrès ou, tout au moins, au changement. Il ne s'agit donc pas de repousser tel système au nom desdites affirmations, mais d'examiner si ce système satisfait, autant qu'un autre, aux données de fait dont ces affirmations ne sont qu'une explication; on ne peut, en un mot, repousser un ensemble au nom d'affirmations, fonctions d'un autre ensemble.

CHAPITRE XV.

L'INÉVITABILITÉ DU PÉCHÉ ET LA MÉTHODE SPÉCULATIVE.

J'ai déjà indiqué comment Rothe aurait pu placer le premier homme dans des conditions telles, que le passage du péché naturel au péché spirituel n'eût pas le caractère de nécessité qu'il lui donne, mais relevât plus directement d'une libre détermination de la créature, quelqu'élémentaire qu'on suppose cette détermination. S'il ne l'a pas tenté, cela tient évidemment à l'idée qu'il se fait du *processus* de la création. Celui-ci, en tant qu'il entraîne la nécessité du péché chez le premier homme, n'est-il pas le résultat de la méthode même de Rothe? en sorte qu'en dernière analyse, la grande pierre d'achoppement du système serait une affirmation inséparable de la méthode employée.

Cette méthode est la méthode spéculative. Rothe a soin de nous expliquer comment il la comprend. Spéculer, dit-il, c'est penser tout d'une venue, c'est donner un libre cours au besoin d'une pensée systématique, et déduire d'un principe tout un système organique de concepts, qui doit correspondre à la réa-

lité. Il ne s'agit pas, dans ce travail, de créer de toutes pièces un monde à priori ; Rothe entend bien que, pour que des idées puissent procéder de l'esprit pensant, elles doivent y avoir été introduites. Il faut, dit-il, s'être formé et préparé à l'école de l'expérience et de la réflexion empirique, il faut avoir enrichi et cultivé son intelligence ; la spéculation n'est jamais l'affaire d'un cerveau vide (1).

C'est parce que l'homme est un microcosme dans lequel toute la création est comme résumée, que la pensée peut, par sa propre puissance, faire sortir d'elle-même, sous forme organique, ce qui y est entré comme produit de la réflexion empirique.

On peut se demander si, pour Rothe, l'homme est un microcosme par nature, ou s'il le devient par le travail de la réflexion empirique (2). Rothe construit son système comme si les lois de son esprit étaient aussi celles du monde ; en ce sens, l'homme est microcosme par nature. Mais les explications données, en particulier au sujet de la spéculation théologique (3), montrent bien qu'à côté de cette conception idéaliste, Rothe en maintient une autre, d'après laquelle le contenu de la pensée est bien le produit de la culture

(1) « Diese (die empirische Reflexion) ist die einzige Vorschule in der das denkende Subject sich die *Tüchtigkeit* zum speculiren erwerben kann und die *Bildung* des Bewustseins mittelst seiner *Bereicherung*, ohne welche es gar nicht wirklich zur Speculation kommt, die nie die sache eines *hohlen* Kopfes ist » (I, p. 22).

(2) « Das Selbsbewustsein des Individuums ist der Rezonnanzboden seiner ihn umgebenden Welt » (Rothe, *Still. Stund.*, 205).

(3) I, p. 38.

générale, dont celui qui spécule doit être un des représentants les plus complets (1). Dans la mesure où il le sera, sa spéculation, si elle est bien conduite, représentera une explication satisfaisante de l'ensemble des choses. Cette explication, toutefois, ne peut correspondre qu'à un état donné de la connaissance de la réalité empirique.

Quelle que soit l'illusion (2) que puissent se faire certains esprits, il est évident qu'un système spéculatif est, dans l'ordre des choses auquel il s'applique, identique aux hypothèses que peuvent faire, dans leur domaine restreint, l'astronome ou le physicien. Ils doivent, les uns et les autres, expliquer les faits; et non seulement n'être en contradiction avec aucun d'eux, mais encore les faire comprendre d'une manière plus satisfaisante qu'ils ne l'étaient jus-

(1) « Jedes des denkens fähige Subject hat eine *Geschichte* hinter sich und zugleich unter sich, als Fundament, auf dem allein es Bestand hat, auf dem allein es auch einen Ansatz nehmen kann für sein denken, — seine eigene bisherige kleine Geschichte und die grosse Geschichte unseres Geschlechts, in die es mit jener organisch hineinverflochten ist. Je unablöslicher sein Bewustsein auf dieser doppelten Geschichte ruht, und je vollständiger es von ihr getragen wird, d. h. je vielseitiger und reicher es durchgebildet ist, desto tüchtiger ist das menschliche Individuum zum denken überhaupt und ins besondere auch zum speculiren, aber *mit desto mehr* fängt es auch seine Speculation an » (1, p. 31).

(2) Le reproche ne vise pas Rothe qui se défend très explicitement de nourrir la moindre illusion sur la valeur objective de son système: « Es fällt mir nicht im Traume ein, meinen Gedanken reine Objectivität zuzutrauen » (p. VIII).

qu'alors. Rothe accepte pleinement ce contrôle de l'expérience, et dit qu'en cas de contradiction, il sera le premier à confesser qu'il a mal conduit sa spéculation et qu'il doit la recommencer.

Pour établir une hypothèse, on cherche un point de départ d'où découle, d'après les lois de l'ordre de choses auquel s'applique cette hypothèse, l'ensemble des faits qu'elle doit expliquer. Dans l'hypothèse en grand, qu'on appelle un système spéculatif, la logique est la seule loi qui se puisse invoquer. Cette double condition d'un point de départ, dans lequel doivent être contenus tous les faits à expliquer, et d'une loi dont le caractère essentiel est la nécessité, ne laisse aucune place à l'imprévu, ni au désordre dans un système spéculatif.

Si donc le péché est donné comme fait, la spéculation devra l'expliquer par les lois logiques, c'est-à-dire lui donner une raison d'être; en un mot, le comprendre dans le plan de la création comme un élément nécessaire. On dira : mais la liberté aussi est donnée comme fait, elle aura donc sa place dans un système spéculatif. Certainement; toutefois, comme elle est par nature la raison d'être de l'imprévu et même du déraisonnable, c'est-à-dire de ce qui ne peut pas être l'objet d'une hypothèse et qui échappe aux lois de la logique, la spéculation tendra, même lorsqu'elle maintient énergiquement la liberté, à comprendre celle-ci sous une forme telle, qu'elle serve aux fins réclamées par la logique.

Le système de Rothe en est un exemple frappant. Au premier abord, nul plus que lui ne semble ac-

corder une importance primordiale aux affirmations morales. La notion fondamentale de son système, l'esprit, repose sur le pouvoir de se déterminer soi-même pris dans son sens le plus strict (1), et le caractère d'être moral est attribué à l'homme avec un sérieux qui n'est pas un des moindres charmes de l'ouvrage de Rothe. Et cependant, en fin de compte, Rothe aboutit à une sorte de déterminisme; le libre arbitre affirmé au début est dominé par l'inévitabilité du péché; le pouvoir de se déterminer soi-même est compris sous une forme plus ontologique que morale, et ne peut conduire au bien que par l'intervention de Dieu dans la rédemption.

La liberté est bien un des facteurs de l'achèvement de la création, mais un facteur qui ne saurait troubler l'exécution d'un programme parfaitement arrêté. Dans plus d'un cas, il faut le dire, il y a lutte chez Rothe entre les exigences de sa méthode et celles de son profond sentiment du moral. Lorsque, par exemple, il établit d'une manière si remarquable (2) que la prescience de Dieu ne saurait prévoir les actes de la créature libre, et que Dieu fait à leur égard des conjectures dont il détermine l'exacte probabilité, il semble donner au libre arbitre toute sa réalité. Tandis que, dans ses explications sur l'origine du

(1) « Denn eine *wahre* Macht der *Selbst*bestimmung kann es doch nur geben *als eine*, *die sie* SELBST dazu bestimmt hat, diess zu sein. Jede andere wäre Macht sich selbst zu bestimmen, *nicht durch sich selbst* » (I, p. 360).

(2) Voir rem. du § 54.

péché, il sacrifie bien facilement ce libre arbitre à des exigences métaphysiques et arrive à faire du péché un fait nécessaire, résultat d'un acte libre!

La double exposition (1) du développement de la créature est une preuve, aussi frappante que singulière, de la contradiction interne qui existe entre la méthode et l'objet auquel elle est appliquée. D'abord le développement normal, ensuite le développement anormal. Le premier conduit directement la créature au but, la seconde ne l'y amène qu'après un long et funeste détour.

Ce fait domine toute l'éthique de Rothe.

La spéculation pourrait-elle donc sans inconséquence établir deux plans de la création? Ces deux plans seraient-ils également possibles; et, dans ce cas, qui fera le choix? Il semble que ce choix doive appartenir à la créature, et que nous soyons ici dans une voie où la liberté aura toute sa réalité. Il n'en est rien; la spéculation ne peut laisser deux voies ouvertes; elles ne l'étaient qu'en apparence; car,

(1) Puisque le développement moral passe inévitablement par le péché, « l'exposé du bien moral ne peut être fait d'une manière complète que s'il comprend une double exposition dans laquelle on envisage le bien moral tour à tour à deux points de vue différents, tous deux à priori » (§ 92). Je ne relève pas l'apparente inconséquence qu'il y a à introduire le péché avant que la spéculation n'ait établi son existence, et à s'appuyer au nom de la certitude historique sur un fait encore privé de toute évidence spéculative pour le lecteur. Rothe a soin de nous prévenir que cette anticipation répond à un besoin didactique dans lequel la méthode spéculative n'est en rien intéressée (I, p. 413.)

dans l'exposition du développement normal, Rothe avait introduit une condition qui fait de ce développement normal un pur idéal, et impose à la spéculation la seule voie tracée par la réalité historique. Plutôt que d'accepter l'imprévu ou le déraisonnable, c'est-à-dire l'action réelle du libre arbitre, la logique interne de la spéculation fait dire à Rothe que Dieu se propose un but qu'il ne peut atteindre normalement et sans passer par le péché qu'il condamne; mais cela n'empêche pas ce penseur de rendre hommage, par l'exposé des conditions du développement normal qu'il déclare impossible, à la possibilité d'une créature sans péché!

L'illusion des esprits spéculatifs est de croire que la logique seule les conduit. S'il en était ainsi, on ne comprendrait pas la multiplicité des systèmes spéculatifs, ils ne pourraient différer que par leur point de départ; or, celui ci, par définition, doit renfermer la réalité à expliquer. C'est donc cette réalité qui agit, en quelque sorte, comme cause finale dans le développement du système. Il suffit de relever les nombreux « il faut » « il en résulte » « il est évident » « il est nécessaire » sans lesquels le système ne peut avancer, et qui marquent autant de passages où la logique n'est pas en défaut, par la seule raison qu'elle n'est pas en cause.

Que les expression employées soient au présent ou au futur, aucune hypothèse ne peut se passer de ces moyens d'avancer, vu l'ignorance où nous sommes de la plupart des lois qui régissent la réalité. Dans les

sciences d'observation, ces passages où une affirmation remplace la loi inconnue, sont peu à peu contrôlés par les faits. Les « il faut » « il en résulte » sont ainsi infirmés ou vérifiés par l'observation; mais à mesure que les hypothèses s'élèvent, ce contrôle devient plus difficile et plus restreint. Lorsque l'hypothèse s'applique à l'ensemble des choses, comme dans un système spéculatif, ce contrôle est réduit au minimum, et ces passages ne sont plus justifiés que par l'explication plus ou moins satisfaisante que l'ensemble du système donne de la réalité; et comme celle-ci n'est pas, dans son ensemble, perçue de la même manière par tous les esprits, le système ne vaut que pour les esprits du même genre, développés dans le même sens et placés dans un même milieu. Le système est évident pour ceux chez lesquels les idées s'associent d'une façon analogue, et sa valeur se mesure à la manière dont il répond à ces associations d'idées ; mais celles-ci se modifient d'un milieu à l'autre et sont soumises à un changement continu en raison du progrès de nos connaissances.

Un système spéculatif n'est donc qu'une hypothèse en grand, valable pour certaines conditions auxquelles il doit répondre, mais valable pour celles-là seulement. Rothe accepte, d'ailleurs, pleinement cette conséquence, lorsqu'il dit que son système ne vaut que pour les chrétiens évangéliques pieux, mais qu'il en prend son parti, parce que la « bonne évidence est celle des meilleurs. »

Képler, en découvrant les lois du mouvement des

astres, remerciait Dieu de lui avoir permis de repenser les pensées du Créateur des mondes. La prétention des systèmes spéculatifs ne saurait être moindre! Il s'agit pour eux de retrouver dans la pensée divine le plan de la création. Rothe nous dit que ce plan ne peut être construit que dans ses grandes lignes, non seulement à cause de l'impuissance de l'esprit humain, mais parce que Dieu l'a ainsi conçu pour laisser une place à l'activité de la créature.

S'il en est ainsi, nous nous trouvons ici en présence de l'antinomie, contre laquelle est venu échouer le système de Rothe.

Le péché est, à coup sûr, une des grandes lignes de la création terrestre telle que nous la connaissons; il doit par conséquent être compris dans le plan de la création. D'un autre côté, le péché ne peut avoir pour cause qu'une détermination de la créature; il devrait donc faire partie de ces actes au sujet desquels, d'après Rothe lui-même, Dieu fait des conjectures; c'est-à-dire de ces actes qui n'appartiennent pas à la partie irrévocablement fixée du plan. Nous avons vu que Rothe croit se tirer de cette difficulté en faisant du péché, avec certains tempéraments, un fait nécessaire produit par un acte libre; la logique interne du système l'emporte et ramène à la nécessité ce qui appartenait en propre à la liberté (1).

(1) Cette opposition n'est pas pour Rothe aussi contradictoire qu'elle le paraît dans les termes que j'emploie pour me servir du langage ordinaire. Au lieu de liberté, il faudrait libre arbitre. La vraie liberté et la nécessité ne forment pas une contradiction lo-

Aussi longtemps que la spéculation ne s'élèvera pas au-dessus de la création terrestre et de notre humanité, pour retrouver le plan d'ensemble de la création tel qu'il a dû exister dans la pensée du Créateur, la spéculation, dis-je, ne trouvera pas de place pour un accident comme le péché. Il faut que la spéculation devienne plus compréhensive, de manière à ce que le péché compris dans le plan, non plus de la création terrestre seulement, mais de la création prise dans sa généralité, puisse revêtir un caractère de contingence et devenir une de ces quantités conjecturales, qui relèvent de la liberté de la créature. Dès lors l'existence du péché dans notre monde terrestre, ne permettrait plus à la spéculation d'inférer qu'il fait partie du plan de la création, mais la contraindrait, au contraire, à affirmer que le développement anormal par lequel passe notre monde terrestre, doit être un accident dans la création, et que la toute-puissance et la toute sagesse de Dieu ont su résoudre directement le problème d'un développement normal de la créature, sans avoir besoin de la faire passer par le péché.

La spéculation conduirait ainsi la formation de notre monde jusqu'à l'apparition de la créature libre, et là, elle demanderait à l'histoire la voie dans laquelle il faut s'engager, dans le cas spécial de la terre. Ail-

gique pour lui, car la vraie liberté est identique à la nécessité morale : elles se confondent dans le raisonnable. A la liberté, Rothe oppose la contrainte ; à la nécessité, l'accidentel, *die Zufälligkeit* (I, p. 360).

leurs, cette voie serait normale, et la création resterait une continuation du développement créateur; sur notre terre elle serait anormale, et, au développement du plan de la création, se superposerait celui de la rédemption. Mais un tel procédé briserait la spéculation en deux; elle ne serait plus une pensée d'une seule venue, elle ne tirerait plus du principe unique qui a été son point de départ et par les seules lois de la logique, la réalité empirique tout entière. La spéculation ontologique et théosophique ne se résoud pas facilement à ce sacrifice, ce qui la condamne à rester déterministe. Rothe y apporte tous les tempéraments que lui inspire sa piété si profonde et si chrétienne, mais cela ne suffit pas à faire disparaître la tache originelle. Après nous avoir lui-même montré les deux voies dans lesquelles la spéculation pourrait s'engager en raison de la liberté de la créature, il revient par un détour à un déterminisme, — contingent, si l'on veut, puisqu'il en place la raison dans une circonstance extérieure à la créature, — mais qui n'en rend pas moins l'une des voies purement idéale et le ramène à l'autre qui, seule, est vraiment dans la logique interne du système.

TROISIÈME SECTION

CHAPITRE XVI.

CONCLUSION.

Nous avons vu Rothe critiquer la tendance de bon nombre de théologiens à ramener l'origine du péché à un acte de pur arbitraire, afin d'en mieux assurer la contingence; mais la nécessité du péché par laquelle il remplace lui-même cet arbitraire, est loin d'être plus rassurante. L'arbitraire ne maintient pas plus que la nécessité le caractère moral du péché, dont la contingence ne saurait être isolée de la culpabilité.

Le péché devrait-il donc être un fait inexplicable pour rester un fait moral; et la théologie serait-elle vraiment en présence d'un élément réfractaire à toute explication, et au sujet duquel elle devrait renoncer à tout caractère scientifique? Il ne le semble pas en droit, puisqu'à la suite des récits que lui offrent les textes sacrés dès leurs premières pages, elle n'a cessé de chercher une explication du péché et de son origine.

Essayons dès lors d'apprécier la tentative de Rothe,

en faisant abstraction de ses prémisses métaphysiques relatives au non-moi, et de ce que nous venons de dire sur sa méthode spéculative.

Expliquer un fait, c'est déterminer et faire connaître ses facteurs. On dit ordinairement que les sciences, au sens vulgaire, expliquent un fait en le faisant dériver de ses antécédents, et que la perfection théorique des sciences serait de faire dériver, d'antécédent en conséquent, tous les faits d'un seul antécédent.

Or, qu'est-ce que les antécédents d'un phénomène, et en quoi leur connaissance constitue-t-elle une explication? Les antécédents d'un phénomène sont les conditions générales dans lesquelles il se produit, et qui, dès qu'elles sont données, le font inévitablement apparaître. On dit alors que le fait est expliqué, parce que sa genèse est connue. Mais il y a deux sortes de conditions ou facteurs des phénomènes. Les uns nous apparaissent comme les conditions proprement dites du phénomène, c'est-à-dire les circonstances dans lesquelles il se produit et sans lesquelles il n'apparaîtrait pas, mais qu'il est en notre pouvoir de réunir ou de modifier. Les autres, au contraire, nous sont données, nous n'avons aucune prise sur elles; pour chaque phénomène elles constituent un *état initial.* Dans une expérience chimique, les propriétés des corps simples résument cet état, comme dans une observation physiologique celles des tissus, des cellules ou même du protoplasma.

D'une manière générale, les propriétés élémentai-

res représentent le *quid proprium* dont nous étudions les manifestations dans telles ou telles conditions données.

Expliquer un fait est donc déterminer à la fois un état initial et les conditions dans lesquelles celui-ci se trouve placé. — Expliquer le péché sera déterminer à la fois un état initial et les conditions dans lesquelles le péché apparaît. Or, pour le péché, l'état initial, la propriété élémentaire qui nous échappe, le *quid proprium*, c'est le *pouvoir de faire autrement* que l'homme affirme posséder. Expliquer le péché sera donc déterminer les conditions dans lesquelles ce pouvoir de libre arbitre s'exercera de manière à ce qu'il y ait péché.

Il y a, en effet, telles conditions psychologiques qui rendent le péché incompréhensible ou impossible, en lui enlevant son caractère essentiel, la culpabilité; car il faut des conditions psychologiques définies pour qu'un acte soit moral, pour qu'il y ait péché. Ce qui est inexplicable, ce n'est donc pas le péché, — en tant que phénomène il se produit dans certaines conditions qui le déterminent à être ce qu'il est, — mais le libre arbitre, qui est une inconnue comme tous les états initiaux et qui, dans l'espèce, est un élément premier, par conséquent inexplicable.

C'est ici que se montre la différence entre l'explication des phénomènes naturels et celle des phénomènes moraux. L'état initial des premiers n'est primitif que pour notre ignorance, et la science tend à le décomposer à son tour en un état initial plus simple et en de nouvelles conditions; d'un mot, il nous

apparait comme un résultat. Dans les seconds, au contraire, l'état initial se présente comme une donnée première, parce qu'elle se révèle dans sa propre affirmation comme une *cause* vraie. Aussi disons-nous que les phénomènes naturels sont nécessaires, parce qu'il y a déjà détermination dans leur état initial, en tant qu'il est sous la dépendance de conditions antérieures, qu'il a une histoire (1). Il faudrait remonter jusqu'à l'état initial du premier antécédent phénoménal et on y rencontrerait une cause, la Cause première. Dans les phénomènes moraux, au contraire, nous parlons de liberté pour exprimer ce fait qu'il n'y a pas d'autres déterminations dans l'état initial que les siennes propres. La liberté est d'autant plus réelle et d'autant plus vraie qu'il en est ainsi; car il n'est pas nécessaire de rappeler que chez la plupart des hommes l'état initial est, dans un acte donné, neuf fois sur dix, fonction lui-même de conditions extra-morales (2).

Expliquer l'origine du péché, ce n'est donc pas, en

(1) La science « n'est, en réalité, que la mémoire du passé. Ne connaissant le monde qu'autant qu'il est déjà produit et pensé, la science ne voit que la nécessité » (Penjon, *Crit. phil.*, 10 mars 1883).

(2) M. Galton résume, dans la phrase suivante, ses observations sur lui-même à ce sujet : « Finalement, je comptai que le nombre de ces cas intéressants (où il y avait place pour le libre arbitre) était inférieur à un par jour, pendant les mois agréables, mais quelque peu dépourvus d'événements, d'un été passé à la campagne. Tout le reste de mes actions paraissait clairement être du ressort des causes normales et de leurs conséquences. » Voir Olivier, *Revue des cours scientifiques*, 7 mars 1885. Ces observations révéleraient un minimum pour cet observateur de lui-même, puisqu'elles se rapportent à une période de *laisser vivre* relatif.

soi, le rendre nécessaire, mais seulement déterminer les conditions dans lesquelles une cause caractérisée par le libre arbitre, a pu produire ce que nous appelons le péché; en un mot, le problème consiste à établir les conditions concrètes dans lesquelles un agent doué du libre arbitre a pu prendre une première détermination coupable.

Le seul moyen à notre portée, pour reconstituer scientifiquement le passé, est de faire appel aux lois qui régissent la réalité actuelle. Or ces lois, arrêtées dans un état de choses dont le péché est un des éléments constitutifs, impliquent le péché. Il semble donc impossible de reconstituer par leur moyen une série de phénomènes sans que le péché y figure, non pas comme acte assurément, mais bien comme état. En cherchant donc à établir les conditions de la chute d'après l'état actuel des choses, ne retrouvera-t-on pas toujours, comme une donnée nécessaire au même titre que les autres éléments de l'existence terrestre, le péché, soit sous la forme de penchant au mal inhérent à l'organisme, soit comme impuissance relative de la volonté, ou insuffisance des lumières morales et religieuses naturelles. Or, les phénomènes qui préparent la formation de l'être libre, par conséquent la possibilité du péché, doivent être, par définition, compris en dehors de toute intervention du péché, et c'est là ce qu'il nous est impossible de faire aussi longtemps que nous partons de l'état actuel pour le transporter au début des choses avec ses conditions naturelles.

Mais, dira-t-on, c'est demander alors de fausser compagnie à toute méthode scientifique? Oui, si la méthode scientifique, mal comprise, consistait à appliquer les lois actuelles à des phénomènes passés, sans tenir compte des conditions dans lesquelles la nature même du problème suppose leur action; non, si la méthode scientifique consiste à ne méconnaître aucune des données du problème. Pour cela, il faut tout d'abord laisser de côté la recherche et l'usage des conditions empiriquement connues de la production du péché, parce qu'elles sont affectées par le péché, et affirmer, au nom du sentiment de culpabilité, les postulats que celui-ci implique; puis, dans le cadre rigoureusement déterminé par ces postulats, esquisser, si possible, les conditions psychologiques et historiques d'une chute, avec toutes les données que l'observation et l'expérience peuvent nous fournir. Aussi longtemps qu'on restera sur le terrain ontologique, qui est le terrain naturel des sciences (1), la nécessité du péché s'imposera aux origines, parce qu'elle existe aujourd'hui. Il est donc nécessaire de nous dégager, par une affirmation morale, des étreintes de notre état actuel de péché, et de placer, si j'ose ainsi parler, par un acte de foi, la méthode scientifique hors des atteintes du fait accompli. Il faut sortir du péché en passant de ce qui est à ce qui

(1) « On veut expliquer le monde en établissant qu'il est tel qu'il doit être, on en fait même une condition préliminaire à toute solution philosophique » (Secretan, *Raison et Christianisme*, p. 192).

a dû être ; de ce qui a dû être comme antécédent *naturel* de l'état actuel, à ce qui a dû être pour que *dans l'état actuel le péché soit ce qui ne doit pas être;* il faut affirmer contre l'évidence empirique, l'évidence morale de la culpabilité de l'homme comme de la non-participation de Dieu au péché, par conséquent de la causalité réelle de la créature à l'origine de ce qui ne doit pas être.

Cette affirmation catégorique des conditions morales de la chute — dans une transgression positive de la volonté explicite de Dieu — constitue la force et la permanence de la théorie ecclésiastique qui, envisagée au point de vue scientifique, n'échappe pas à de graves objections. Les conditions psychologiques et historiques qu'elle suppose avec l'interprétation ordinaire des textes sacrés, sont contradictoires et impossibles à comprendre; elle n'évite même pas, en raison de son caractère anthropocentrique, un soupçon d'inévitabilité. Mais dans ce cadre, de valeur scientifique discutable, elle affirme les postulats moraux avec une telle netteté, que le cadre s'efface et que les impossibilités qu'il présente n'ont pu jusqu'ici ni infirmer ni détruire la valeur du récit de la chute.

Rothe, dominé par des préoccupations ontologiques, n'a pas explicitement établi ces conditions morales; sa méthode, d'ailleurs, ne le lui permettait en aucune manière. Il en résulte qu'il n'apporte aucun correctif à l'usage qu'il fait implicitement de l'état actuel pour expliquer le passé. Il n'arrive pas à établir la première détermination coupable en dehors des condi-

tions psychologiques et historiques actuelles, et conçoit l'inévitabilité du péché, à laquelle il ne peut échapper, dans la forme même où elle se produit aujourd'hui, forme systématisée dans la doctrine du péché originel, et où le péché est à la fois inévitable et coupable.

Parmi les facteurs du développement actuel de l'enfant se trouve le péché comme état, comme prédisposition ou penchant au mal, et, dans une mesure à déterminer, comme tendance naturelle dans tout ce qui entoure l'enfant. Si on comprend le premier développement de la créature par analogie avec celui de l'enfant, ce facteur ne saurait manquer dans le développement originel; il s'y retrouve en effet sous la forme du principe matériel réfractaire au bien et qui empêche la créature d'arriver intacte à la possession du pouvoir de se déterminer soi-même.

Rothe pèche par une psychologie trop actuelle, du même genre, bien que dans un autre ordre d'idées, que celle dont il reproche à la théorie ecclésiastique de n'avoir pas su faire justice. Cette dernière, en effet, au lieu de reporter au début le développement de l'enfant sous la forme actuelle, y transporte le résultat de ce développement, l'homme fait, ou, pour s'exprimer avec Rothe, l'homme à l'âge de discrétion, en pleine possession du pouvoir de se déterminer soi-même, tel qu'il est compris dans le *status integritatis* de l'ancienne dogmatique, ou dans l'*homme psychique* d'une de nos plus récentes dogmatiques (1).

(1) Gretillat, *Dogmatique*, III, 473.

La même méthode ne peut conduire à des résultats très différents. Aussi la discussion des conditions dans lesquelles ce pouvoir est attribué d'emblée au premier homme, fait-elle sans peine ressortir la contradiction qu'il implique et va-t-elle nous ramener à Rothe par un détour.

Le pouvoir de se déterminer soi-même ne peut être compris qu'en relation avec un certain *quantum*, non seulement d'intelligence, mais de connaissance acquise. Il n'y a pas de volonté libre sans la faculté de se proposer un but, c'est-à-dire sans idée, sans représentation des choses et sans certaines conceptions sur leurs rapports. *Ignoti nulla cupido.* Dans l'être chez lequel ces conditions ne sont pas remplies, il y a mouvement et non volonté, il y a spontanéité et non liberté.

Le pouvoir de se déterminer soi-même, que l'on suppose chez le premier homme, implique donc une intelligence, déjà actuelle en quelque mesure (1). Or, de deux choses l'une : ou le contenu de cette intelligence sera le résultat de sa propre activité, ou il sera directement donné par Dieu. Dans le premier cas, la source des motifs de sa détermination est bien à lui, comme cette dernière. Dans le second cas, cette source lui est étrangère ; les motifs sans lesquels une détermi-

(1) L'exercice de la volonté sous-entend tout un mécanisme psychologique dont l'étude exclusive conduit au déterminisme, mais sans lequel la volonté reste sans contenu. Voir, à ce sujet, Fonsegrive, *Du libre arbitre*, liv. II.

nation n'est qu'un acte spontané et arbitraire existent dans la créature sans qu'elle y soit pour rien ; ils sont bien à elle, puisqu'ils lui sont donnés, mais ils ne sont pas siens ; ils le seront seulement après une activité du moi qui, d'après l'hypothèse, est celle là même qui détermine la voie dans laquelle s'engage la créature.

Dans de pareilles conditions, le caractère libre réclamé pour la chute ne semble que nominalement conservé par les théories ecclésiastiques, car une volonté qui se détermine d'après des motifs dans la formation desquels elle n'a eu aucune part, ne peut être appelée une volonté libre (1). Et si, dans ce cas, on peut encore dire que l'être se détermine par lui-même, par des motifs qui ne sont tirés que de lui, on ne peut pas dire qu'il se détermine lui-même par lui-même, puisque les motifs par lesquels il se détermine ne seront siens qu'après la détermination qu'ils nécessitent.

Il est très difficile, on le voit, de dégager entièrement le Créateur de toute responsabilité dans la chute, aussi longtemps que la source des motifs en jeu dans la première détermination, procède directement de lui. Si cette première détermination se trouve être telle qu'elle nous semble en contradiction avec l'idée que nous pouvons nous faire du plan de la création, on pourra toujours se demander s'il

(1) « Pour que le libre arbitre soit possible, il faut que la puissance de l'homme s'étende jusqu'à la libre formation des jugements » (Fonsegrive, *ibid.*, p. 288).

n'y a pas eu quelque lacune dans la créature, pour qu'une altération de toute l'œuvre de Dieu dépende d'un premier acte accompli dans ces conditions. Je sais bien que cette argumentation a une portée plus grande, et qu'elle paraît entraîner la négation de la possibilité d'un premier acte libre d'une valeur morale suffisante pour être mis en rapport avec un événement d'une importance aussi grande dans la création que doit l'avoir été la chute du premier homme. Cela est certain; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que cette difficulté sera d'autant plus insurmontable qu'on identifiera davantage la chute avec les premières déterminations de la créature, qu'on tiendra moins compte de l'activité de la créature antérieure à l'acte ou aux actes par lesquels elle s'est déterminée dans le mal, qu'on restera, enfin, avec l'idée d'un premier homme adulte, dans les conditions très artificielles où cette théorie place la chute.

Admettre chez la créature, à un degré quelconque, cette activité antérieure à la détermination par laquelle s'accomplit la chute, c'est entrer dans l'ordre d'idées où Rothe a cherché une solution, et il ne semble pas qu'il puisse en être autrement.

Si la liberté doit être réelle et n'engager que la responsabilité de la créature, il faut que la source des motifs et des mobiles appartienne à cette créature comme produit de sa propre activité ; en sorte qu'elle ne se détermine plus d'après *des* motifs, mais d'après *ses* motifs, et cela, c'est admettre du même coup un développement de la créature qui la place, par voie naturelle et pour autant que cela est possible à un

être contingent, dans une indépendance relative l'égard de son Créateur (1). Cette activité propre d la créature, antérieure à l'acte par lequel il y a chute est impliqué dans le récit sacré, puisque la désobéi sance à l'ordre de Dieu ne se produit qu'après u séjour plus ou moins prolongé dans le Jardin d'Eden Il nous est imposé sous forme de développement, p la manière même dont l'homme arrive actuellemen à la possession d'une volonté libre ; à moins qu'o attribue la longue enfance par laquelle l'homme pa vient à l'âge de discrétion, à un effet de la chute ad mique ; thèse difficile à soutenir d'une manière al solue, si l'on tient compte de l'enfance de Jésus-Chris Ce développement est encore impliqué dans le ra port, qu'on ne saurait méconnaître, entre l'homme le reste de la création, et plus immédiatement entr l'homme et le règne animal. Ce rapport, que Roth accepte dans son entier, s'impose sous des formes d verses comme conclusion générale de tous les travau d'histoire naturelle.

Dans cet ordre d'idées, l'origine des motifs et des m biles, sans lesquels il n'y a pas de détermination libr réside dans l'activité de la créature consciente sur u fond qui résulte lui-même d'un développement nature

Mais, dira-t-on, ce développement ne peut avo pour cause première que la volonté de Dieu? Ce tainement, dans son être et dans son ensemble

(1) « Pour être libre, il faut non seulement être en soi, ma être par soi. — Aucun être ne peut être libre en ce en quoi dépend » (Fonsegrive, *Le libre arbitre*, p. 496-492).

mais non pas dans toute sa manière d'être. La créature n'aurait pas, sans cela, la réalité qui, seule, peut expliquer le *processus* de la création terrestre tel qu'il est gravé en traits ineffaçables, et aujourd'hui suffisamment déchiffrés, dans l'écorce de notre planète.

Prise dans son ensemble, comme résultat de l'activité créatrice de Dieu, la créature possède une activité propre qui a déterminé en partie sa manière d'être actuelle. Dans les degrés inférieurs de l'être, cette activité propre ne se distingue pas de l'accident ou de l'arbitraire, et se montre à nous dans l'indifférence où est le mouvement quant à sa propre direction. Elle devient le mouvement spontané qui se manifeste dans les organismes vivants, et nous apparaît dans les plus élevés comme une forme élémentaire de la volonté (1); son caractère contingent se révèle dans le jeu, qui est l'apanage des animaux déjà élevés en organisation. Elle devient, dans l'être personnel, l'activité consciente par laquelle celui-ci fait sien tout ou partie de ce qu'il a reçu du passé, et *constitue sur cette base naturelle un nouvel être*, à la fois le produit de la liberté et la condition de la réalité de sa liberté.

La liberté formelle n'est que la forme propre à l'homme de cette spontanéité ; le sentiment de la liberté n'est que la conscience de cette spontanéité, la conscience de notre causalité ; enfin la liberté réelle, c'est la prise de possession de cette spontanéité par l'être lui-même, on pourrait dire : de cette spontanéité par elle-même.

(1) Comp. avec Julius Müller, *ibid.*, II, p. 44-45.

Le *processus* de la création antérieur à l'homme, aurait alors pour but la préparation des conditions de la liberté formelle. L'être libre apparaîtrait ainsi comme le dernier terme d'un développement ; son idée impliquerait réellement que les conditions psychiques, dans lesquelles seules la liberté est possible, ne sauraient être données telles quelles par Dieu, mais doivent être le résultat d'un développement de la créature (*sensu lato*) par elle-même, dans lequel elle devient de plus en plus individualisée : en fait, de plus en plus en possession d'une force indépendante et propre qui est le vrai fondement du libre arbitre (1).

Nous retrouvons ici, dans un cadre différent, l'idée de Rothe qu'on ne peut pas, sans contradiction, attribuer à Dieu la création directe d'un être doué du pouvoir de se déterminer par soi-même. La théorie ecclésiastique suppose cet être créé directement, et la chute apparaît ainsi au premier abord comme un acte de liberté; mais ce qui précède montre que ce caractère ne saurait être réellement attribué à cet acte, que s'il y a eu développement antérieur de l'être. Nous serions ici en présence d'une nécessité du même ordre que celle que la métaphysique et la théologie acceptent aujourd'hui (2), et d'après laquelle

(1) « Ce qui constitue l'individualité de ces êtres, leur *quid proprium*, c'est précisément une force propre, indépendante par conséquent, c'est-à-dire le fond essentiel du libre arbitre » (Fonsegrive, *ibid.*, p. 391).

(2) Voir Ch. Bois, *Une discussion sur le péché* (*Revue théologique*, Montauban, 1886, p. 115).

Dieu ne peut créer un être saint, mais seulement la possibilité de la sainteté; en vertu de cette nécessité, que nous ne découvrons qu'à postériori, la liberté, possibilité de la sainteté, aurait à son tour ses conditions, pour ne pas dire ses racines, dans un *processus* naturel.

La plupart des objections faites à Rothe, ou plutôt les difficultés inhérentes à toute conception des origines qui fait appel à un *processus* créateur, se dressent devant ces affirmations (1).

Qui dit *processus*, développement, évolution, peu importe ici le terme, dit passage (2) d'un état à un autre, tel qu'à deux moments considérés, il y ait nettement dans l'un ce qu'il n'y avait pas dans l'autre; mais tel aussi qu'il ne soit jamais possible de placer une limite précise entre deux moments consécutifs. La limite existe en théorie, parce que notre intelligence ne peut saisir la continuité que par la succession, mais existe-t-elle en fait? On peut discuter (3); peu importe ici, il suffit que la limite reste impossible à établir dans le concret. Or si on peut soutenir en théorie qu'un acte est libre ou ne l'est pas, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit d'un homme (4). Il nous

(1) Je laisse de côté la difficulté relative à la pluralité possible des individus au moment de la chute, parce que notre ignorance ne nous permet actuellement aucune inférence à ce sujet.

(2) Rothe dit : « unmerkliche Uebergänge » (I, p. 862).

(3) Le *Néo-Criticisme* le conteste. Voir aussi Liard, *La science positive et la métaphysique*, ch. X.

(4) Fonsegrive, *ibid.*, p. 471, établit nettement la distinction.

est aussi impossible de marquer chez l'enfant le premier acte libre, que d'établir *in concreto* dans les premières déterminations morales, celle qui est prise avec une liberté suffisante pour en faire le point de départ d'une chute ; et cela, parce que la spontanéité animale ne devient volonté et volonté libre que dans certaines conditions de conscience et de réflexion (1), qui sont, elles-mêmes, fonctions de l'activité volontaire.

Il faut ici se contenter d'affirmer qu'il y a eu, à un moment donné, un « tu dois » clairement entendu. La difficulté de faire reposer tout l'avenir de la création sur la réponse qui a été faite à ce « tu dois », très probablement relatif à un acte matériellement insignifiant, reste la même pour tous les systèmes qui attribuent à un acte libre l'origine terrestre du péché.

Est-il nécessaire de rappeler les observations du début de ce chapitre, sur la méthode à suivre dans ces questions, et comment le « tu dois » d'aujourd'hui, le « tu dois » de l'être esclave du péché que nous sommes, ne peut nous donner qu'une bien pâle image de ce qu'il a dû être dans une créature encore vierge, que Dieu préparait à cette épreuve décisive, et à laquelle Il se faisait entendre, ou plutôt se *rendait sensible*, dans des conditions que nous ne pouvons reproduire.

Cette remarque est importante à retenir, car le

(1) M. Liard appelle excellemment la réflexion : « l'âme de la liberté » (*La science positive et métaphysique*, p. 410).

« tu dois » actuel, séparé de tout rapport direct avec Dieu, ne suffit pas à expliquer la chute. Avec lui, on reste sous le coup de la difficulté que nous avons reproché à Rothe de n'avoir pas surmontée, celle d'attribuer à un être qui n'a pas atteint sa maturité psychique et qui est parfaitement ignorant de lui-même et du monde, un acte qui le lie tout entier et définitivement. Le seul acte absolument moral dont l'enfant et l'ignorant soient capables, c'est l'obéissance fondée sur la confiance, l'abandon, la foi; l'obéissance à un « tu dois » rapporté à une personne. La foi, en ce sens, est le seul acte moral qui puisse être, au début, réclamé d'un être incomplet et ignorant (1), le seul qui, en lui-même, engage tout l'être, parce qu'il est l'acte par lequel un être place son fondement dans un autre. L'obligation, telle qu'elle est perçue aujourd'hui dans l'homme naturel (2), est le sentiment primitif détaché de sa source et, à cause de cela, aussi impuissant à ramener l'homme à la normalité et à la sainteté, qu'à expliquer la contradiction suprême qui se révèle entre l'expérience et l'affirmation : *je dois, donc je puis*, à laquelle conduit théoriquement l'obligation.

Le récit sacré de la chute parle d'un ordre donné

(1) La foi la plus réelle peut coexister avec les degrés les plus divers de moralité (jugée après coup, et le mot pris dans son sens vulgaire). L'exemple du Père des croyants est typique.

(2) Déterminé non d'après le Blanc seul, plus ou moins christianisé, mais d'après le Blanc contrôlé par le Chinois et le Noir. En parlant de l'homme on oublie trop facilement les quatre cinquièmes de l'humanité.

et d'une désobéissance vis-à-vis de Dieu ; il y a là, à cet égard, une intuition plus exacte de l'état psychologique antérieur au péché, que dans les théories où l'élément moral est laissé sans rapport avec Dieu. Je n'en excepte pas Rothe ; si, dans l'exposition du développement normal, l'obligation est donnée sous la forme d'une action directe de Dieu, il n'en est plus de même dans le développement concret. La séparation du moral et du religieux est faite d'emblée, parce que la réalité actuelle domine ce développement sous la forme d'un principe hostile, de ce non-moi qui altère l'activité libre dès ses premières manifestations ; en sorte que, dans le concret, l'action de Dieu n'intervient plus dans un « tu dois », mais, si l'on peut ainsi parler, dans un : « tu aurais dû. »

Avant l'acte qui répond à ce « tu dois » clairement entendu, il y avait eu des actes que Rothe qualifie de péchés naturels, mais qu'il nous est interdit de qualifier ainsi, puisqu'ils sont nécessaires pour que l'animal personnel devienne capable d'un acte de vraie détermination morale. Dans ce stade, où elle manque encore de caractère moral proprement dit, dans ce stade antérieur à un « tu dois », la liberté formelle primitive dont l'exercice préliminaire est indispensable pour rendre possible un acte de liberté, n'est encore que la simple fonction propre à un organisme particulier que Rothe appelle l'animal personnel. Les actes de cet être sont supposés bons, puisqu'ils sont voulus de Dieu pour permettre la formation de l'être capable d'entendre un « tu dois » et de lui donner

une réponse. On dira : il n'y a homme que lorsqu'un « tu dois » a retenti. Je le veux bien; mais cela importe aussi peu que de savoir si l'enfant, avant toute activité morale, est homme ou non? Dans le concret, la limite nous échappe toujours, bien que les termes puissent être nettement définis.

Ainsi la nature, avant la chute, doit être supposée bonne, puisqu'elle est voulue de Dieu pour créer l'homme; l'organisme psychophysique de l'homme doit être supposé bon, puisqu'il est la condition de l'apparition de la liberté; enfin les premiers actes de la créature, expression de son activité naturelle, ne doivent en aucune manière être compris dans la catégorie du péché (1). Le péché n'apparaît qu'avec le refus d'obéir au premier « tu dois » clairement entendu. Ici se présente une objection.

Parmi les actes d'un être encore si peu développé, n'y en aurait-il pas qui, par leur nature même, seront contraires au développement normal de l'homme? Il y en aura certainement, si l'on en juge par l'état actuel; toutefois, il importe de remarquer que ces actes ne doivent pas être envisagés au point de vue actuel, ni à celui d'une normalité abstraite, mais dans leur rapport avec leur fin prochaine relative au stade considéré. Or, celui-ci est destiné à préparer la possibi-

(1) S'il n'en était pas ainsi, je l'ai déjà fait remarquer, le développement de Jésus-Christ resterait impossible à comprendre. Or, il ne faut jamais le perdre de vue, ce n'est que dans la personne de Jésus-Christ que nous pouvons reconnaître les rapports normaux des choses altérées par le péché.

lité de la détermination morale qui n'est pas encore intervenue, et dont les conditions d'existence s'organisent par le jeu même des actes visés. Ceux-ci, comme actes spontanés conscients, doivent être supposés conformes à la nature de l'animal personnel, — ce que nous voyons chez la plupart des animaux peut nous en donner une idée —; comme produits de la liberté formelle primitive prenant possession d'elle-même, ils restent *amoraux*, passibles seulement des avertissements dont le mal physique est l'organe, et qui tendent à les maintenir dans la normalité.

L'organisme psychophysique est donné en vue de la personnalité; on ne peut donc le faire entrer en conflit avec elle que si l'on en juge par l'état actuel où le péché règne, ou si l'on fait intervenir, comme Rothe, un principe hostile; sinon, cet organisme n'ayant d'autre raison d'être que de rendre possible l'avènement de la liberté, doit, nos postulats moraux l'impliquent, permettre d'établir les conditions générales de la première détermination vraiment morale de la créature, sans rendre en rien le péché inévitable dans le passage des actes instinctifs et de pur libre arbitre de l'animal personnel, aux actes de liberté morale de ce même être devenu homme par l'entrée en rapport de ces mêmes actes avec un « tu dois. »

Si cela ne devait pas être (1), il faudrait y voir la

(1) Il est reçu que tout système qui, de près ou de loin, touche à une évolution, prend pour type de l'homme primitif le sauvage le plus misérable et aboutit par conséquent à la nécessité du péché.

preuve que nous avons donné à nos postulats une extension qu'ils ne peuvent pas avoir sur notre terre et que, de leur combinaison avec d'autres exigences du plan de la création, ils reçoivent certaines limitations ou modifications dont nous n'avons pas tenu compte.

Y aurait-il dans les données du problème une raison pour dire que cette période de passage ait dû amener la prépondérance de l'organisme matériel sur le moi, ou telle autre forme du mal ; alors que, par définition, elle doit, au contraire, être disposée par le Créateur de telle sorte que la détermination consécutive au premier « tu dois » clairement entendu, n'ait d'autre causalité que la liberté de la créature.

Il existe un fait qui pourrait, en effet, être invoqué

Qu'une école affirme que le sauvage est le représentant le plus exact de l'humanité à ses débuts, c'est certain ; qu'il en soit ainsi au point de vue des races, c'est possible ; mais en vertu de quel fait conclure à la nécessité de voir, dans l'état actuel, l'état primitif, et, à l'encontre d'un postulat de faits certains, exclure du début toute possibilité d'une déviation morale. En l'absence de toute preuve contraire, il est permis de soutenir l'existence d'un état primitif d'accord avec nos postulats moraux. L'assoupissement du principe matériel, que suppose Rothe, n'est pas, sous sa forme concrète, une hypothèse gratuite et comme une sorte de miracle réclamé pour la circonstance ; le règne animal ne nous montre pas tous les vices liés à l'organisme, ainsi que cela existe chez les sauvages dont on veut faire le type de l'homme ; à côté des loups il y a des agneaux. Il est donc légitime de supposer, sans sortir des analogies zoologiques, que l'animal personnel, destiné à devenir un homme à l'ouïe d'un « tu dois », était un être pacifique et bon au sens vulgaire.

contre les conclusions précédentes, c'est l'existence du mal physique ou, plus exactement, du *mal naturel* (1).

Nous avons jusqu'ici considéré la création comme l'œuvre primitive de Dieu, avec tout l'ensemble des moyens par lesquels elle atteint ses fins ; le mal naturel a donc été, pour autant qu'il fait partie de l'ordre établi à l'origine, accepté et compris dans le plan de la création.

Je dis : pour autant qu'il fait partie de l'ordre originel ; dans la plupart des cas, il nous est impossible d'établir exactement le départ entre ce qui tient à l'ordre naturel et primitif des choses, et ce qui résulte, au contraire, de l'introduction du péché dans le monde. Nos actes ont une répercussion indéfinie, et nous ne pouvons savoir quelle part revient à l'action de nos ancêtres dans tel ordre de choses physique ou psychique dont nous souffrons aujourd'hui. Cette action s'étend même sur la nature en dehors de l'homme : les animaux et les plantes sont soumis à des maladies occasionnées par les seules conditions où l'homme les a placés, et dans le monde physique, on l'a dit depuis longtemps, l'homme est un agent géologique.

Mais, si grande que soit l'atténuation du mal naturel que ces considérations autorisent, il n'en reste pas moins certains maux dans lesquels il nous est impossible de ne pas voir l'ordre de choses antérieur

(1) Mal naturel est plus compréhensif et comporte des phénomènes psychiques.

à la chute du premier homme sur notre terre. Bien qu'une certaine théologie soit disposée à laisser entendre que la souffrance et la mort sont le résultat du péché de la créature terrestre, la paléontologie montre malheureusement, sans qu'il soit possible d'élever le moindre doute sur les preuves qu'elle en donne, que la souffrance et la mort font bien partie des conditions physiques générales de la création terrestre. L'identité toujours plus grande révélée par l'analyse spectrale entre tous les astres de notre univers autorise la supposition que ces conditions s'étendent, au delà de notre planète, à la création matérielle toute entière. Il faut choisir entre les deux affirmations contraires : la création visible est bonne, la souffrance et la mort en font partie ; ou : la souffrance et la mort sont un mal et l'univers matériel n'est pas l'œuvre primitive et voulue de Dieu.

On cherche à éluder le dilemme en disant, avec raison, que la souffrance et la mort n'ont revêtu leur caractère tragique qu'après la chute de l'homme ; c'est le péché qui a fait de la mort le « roi des épouvantements. » Cela est certain ; la mort calme et sereine de bien des chrétiens, la fin naturelle et douce de certains vieillards, sans parler de la mort naturelle des animaux, peuvent donner une idée de ce que la mort aurait pu être sans le péché. On pourrait même aller plus loin, et se demander si la mort n'aurait pas perdu son caractère d'œuvre de destruction et d'anéantissement par une sorte de spiritualisation anticipée ; au lieu d'apparaître comme une rupture, elle aurait été une transition par transformation ou un

simple dépouillement (1). Aussi, dans cette question, n'est-ce pas le fait même de la mort de l'homme qui est le point important, mais l'ordre général que la mort et la souffrance impliquent comme éléments fondamentaux du monde sensible.

Longtemps avant l'apparition de l'homme et dès son début, la vie a été ainsi organisée sur notre planète, qu'elle a eu pour condition de sa réalisation et de son développement, la souffrance et la mort. La lutte pour la vie, prise dans son sens le plus large et le plus élevé, est une des lois de notre monde, et cette loi, antérieure à la chute terrestre, entraîne après elle tout un cortège de maux; et, parmi ces maux, il ne faut pas comprendre seulement la souffrance et la mort subies, mais la souffrance et la mort données, c'est-à-dire tous les sentiments analogues à la haine, à la colère, à la vengeance, à la ruse, à la cruauté, qui en sont les corollaires chez les animaux. Or tout cet ensemble constitue une somme de mal qui ne peut être le résultat de la chute adamique, puisqu'il existait sur la terre longtemps avant l'homme. Le tableau du jardin d'Eden où l'homme et les animaux, que l'auteur élohiste suppose herbivores (2), vivaient en bonne harmonie les uns avec les autres, s'il doit être pris comme une image de la réa-

(1) M. Ducasse exprimait dernièrement, dans la *Revue de théologie* (1892), une idée analogue; mais il va peut-être un peu loin en parlant d'une immortalité corporelle qui comprendrait les éléments matériels de nos corps actuels.

(2) Genèse, I, 30.

lité, ne peut avoir eu pour théâtre la planète Terre dont nous étudions l'histoire dans les vestiges du passé (1).

Je ne parle pas de la douleur physiologique, sans les avertissements salutaires de laquelle aucun organisme sensible ne saurait exister, et qui nous met dans l'impossibilité de nous représenter, d'une manière concrète, un monde dans les conditions générales du nôtre, où la souffrance, dont on souffre comme d'un mal réel, n'existerait pas. Non pas que la douleur soit nécessaire à l'action, le désir suffit (2), mais elle est indispensable à la conservation de l'être dans les conditions matérielles du monde.

La vie du globe repose, d'ailleurs, tout entière sur des phénomènes qui entraînent des cataclysmes, auxquels les êtres ne pourraient échapper que par des miracles sans cesse renouvelés. Les tremblements de terre, pour ne citer qu'un exemple, sont des phénomènes qui résultent de la *vie normale* du globe, et pourtant que de souffrances n'entraînent-ils pas ! Il serait facile de montrer que les forces naturelles, par le jeu desquelles la terre subsiste ou est devenue habitable pour l'homme, sont aussi pour ce dernier les

(1) M. Renouvier s'étonne que les chrétiens ne soient pas davantage frappés de ce fait et n'interprètent pas, en général, ce récit dans le sens d'une création extraterrestre. *Critique philosophique*, avril 1886, p. 255. — Il est certain qu'il y a, dans ce récit, une tentative d'explication de l'existence du désordre dans un monde créé bon par Dieu, et à ce point de vue il rentrerait dans l'ordre d'idée où M. Renouvier a cherché une solution du problème du mal. Voir plus loin.

(2) Fonsegrive, *ibid.*, p. 523.

causes les plus évidentes de souffrance et de mort (1).

De toutes manières l'humanité, à ses débuts, a rencontré la souffrance et la mort. Devons-nous considérer ces maux comme faisant partie du plan même de la création, comme étant ce que Dieu a voulu librement créer et ce qu'Il a trouvé de meilleur à faire? En ce qui regarde l'homme, un tel optimisme est difficile, bien que la philosophie l'ait souvent adopté en mettant, avec une bien grande légèreté, tous les maux au compte de l'imperfection nécessaire du monde.

Rothe atténue ce qu'il y a de choquant dans ce point de vue, en faisant dépendre ces maux, non de l'imperfection nécessaire d'une création, mais de l'imperfection nécessaire d'un édifice en construction. Il est vrai que cet état transitoire est imposé par la nature même de la créature primitive, qui est, en dernière analyse, ainsi que Rothe le reconnaît, la vraie source du mal. Comme en outre, abstraction faite de ces prémisses métaphysiques, l'échafaudage n'est pas destiné, dans le système de Rothe, à disparaître à l'apparition de l'homme, mais à servir dans l'humanité naturelle pour la formation de l'homme vrai, on peut toujours, en présence des maux et du péché dont il est l'origine pour cette première humanité, demander si un Créateur tout bon et tout-puissant n'aurait pas pu en imaginer un autre.

Ne pourrait-on pas faire un pas de plus que Rothe

(1) Comp. Renouvier, *Principes de la Nature*, II, 199.

et chercher une interprétation du mal naturel dans ce fait que Dieu l'a employé, indépendamment de l'homme et antérieurement à lui, dans un développement auquel nous ne pouvons assigner d'autre fin que l'homme lui-même ?

Ne serait-il pas possible de montrer un facteur essentiel du développement de la création dans ce qui subsisterait encore du mal naturel, après en avoir déduit tout ce qui vient du péché, soit directement par l'action positive de l'homme, soit indirectement par le contre-coup de cette action dans la nature, soit surtout négativement par la victoire sur le mal que le développement normal de l'homme lui aurait assurée (1); après en avoir déduit encore, si c'était faisable, tout ce que notre ignorance et notre vue bornée nous font prendre pour un mal, — semblables en cela au petit enfant qui pleure pour les sévérités qui feront de lui un homme ; — ne serait-il pas possible, après toutes ces éliminations, de trouver dans cette voie une solution de la difficulté ?

Bien des tentatives ont été faites pour chercher à justifier le mal naturel par le rôle d'éducateur, de stimulant, d'avertissement, d'épreuve, qu'il joue dans

(1) Il est très remarquable de voir que Jésus rapproche la guérison et le pardon : « Tes péchés te sont pardonnés ». « Lève-toi et marche. » Mais sans parler de la puissance de la sainteté sur les forces naturelles, la manière dont la science tend à asservir la nature aux fins voulues par l'homme peut nous donner une lointaine idée de cette domination; il suffit, pour en mesurer la portée, de considérer les triomphes de l'hygiène trop ignorés de la plupart.

le développement de l'homme (1). Ces essais sont loin d'avoir entraîné jusqu'ici la conviction générale ; cela tiendrait-il à ce que leur point de départ est fautif, ou bien à ce qu'ils n'ont été ni assez complets, ni assez critiques.

Pas assez critiques, en ce sens qu'ils n'ont pas dégagé d'une manière précise la part du mal naturel nécessaire à l'origine pour le développement de l'homme, du rôle que le mal naturel, tel qu'il est aujourd'hui et tout particulièrement sous la forme de souffrance, peut remplir à l'égard de l'homme façonné par le péché et dans les conditions nouvelles où l'a placé l'œuvre de Jésus-Christ.

Pas assez complets, en ce sens que la plupart n'ont cherché l'explication du mal naturel que dans son rôle à l'égard de l'homme, au lieu de remonter plus haut et de se demander si, du moment que le mal existait dans la création terrestre avant l'homme, il n'avait pas une raison d'être dans cette nature où se préparaient les conditions d'existence de la créature libre (2).

Je ne puis discuter ces essais, ni tenter ici cette étude ; quelques indications suffiront.

(1) Voir, entr'autres, parmi les récentes : *Fragments de philosophie religieuse* in *Crit. relig.*, V, p. 125. — Sabatier, *Crit. phil.*, 31 janvier 1887. — Ott, *Le problème du mal.* — Ducasse, *La mort et le péché*, *Revue de théologie*, 1892, p. 465.

(2) A un point de vue général un peu différent, M. Sabatier, dans les articles cités, a présenté à cet égard des observations dont on ne saurait méconnaître la valeur.

L'imperfection seule de la matière ne suffit pas à expliquer la douleur. Car l'imperfection n'implique pas la souffrance chez l'être imparfait. Au contraire, les êtres inférieurs souffrent certainement moins que les êtres supérieurs. La capacité de souffrir, inséparable de celle de jouir, est liée au progrès de l'organisme et correspond à celui de la sensibilité, qui à son tour, ne va pas sans un progrès correlatif de l'individualité, en un mot de l'indépendance de l'être. Cette indépendance est le fond même du libre arbitre, et la réalité de celui-ci demande que la creature chez laquelle il se manifeste comme tel, soit le plus possible son propre ouvrage. Comment, dès lors, l'activité de la créature qui doit entrer pour une part dans la formation de l'animal personnel, sera-t-elle dirigée vers ce but?

L'observation montre de plus en plus que Dieu a organisé la nature de telle sorte que, sous la réserve de sa direction générale, tout s'y passe comme si tout était produit par le seul jeu des actions et des réactions des êtres (1). De là dans le monde inorganique ces admirables lois d'équilibre, de compensation, de restauration qui en font un mécanisme apte à s'entretenir et à se réparer par les réactions de ses éléments. Dans le domaine de la vie, cette réaction des êtres est bien plus étonnante encore. Ses effets merveilleux échappent pour la plupart à notre inves-

(1) C'est la vue exclusive de ces dispositions, qui est le fondement positif de certaines théories de création naturelle en vogue aujourd'hui.

tigation en raison de leur extrême complexité ; mais nous en savons assez pour voir combien l'harmonie de l'ensemble est le résultat de l'activité propre de chaque être.

S'il ne s'agissait que du monde actuel, on pourrait peut-être dire que toutes ces combinaisons ont été arrêtées une fois pour toutes, et que chaque être exécute un air rigoureusement déterminé ; mais au delà du monde actuel, il y a le passé de la création, et celui-ci nous révèle une marche continue vers un but, un progrès incessant réalisé dans une certaine voie qui aboutit à la créature libre.

Si, pour lui faire parcourir cette route, Dieu avait agi *immédiatement* sur la créature, celle-ci n'y eût plus été pour rien ; l'œuvre relevait tout entière de Dieu, elle était un produit, et toute la responsabilité de ce qu'elle pouvait renfermer de choquant reposait sans atténuation sur le Créateur (1). Il n'en sera plus de même si le progrès chez la créature est *provoqué*

(1) On ne peut échapper à une conclusion analogue, même en ce qui concerne les forces physiques. « Ici encore nous constatons l'importance de notre proposition préliminaire établissant la réalité et par conséquent la neutralité relative des forces physiques dans l'état de nature et avant qu'elles aient concouru aux fins de la liberté. Si nous devions nous représenter la force physique, une fois créée, comme émanant incessamment de la même puissance divine créatrice, au lieu d'être détachée de sa cause et constituée en substance douée d'une réalité intrinsèque ; en deux mots : comme incessamment rendue au lieu d'être incessamment prêtée, la causalité divine serait rendue solidaire de la perpétration de l'acte pervers » (Gretillat, *Dogm.*, III, p. 641).

par Dieu dans des conditions telles qu'il soit le moins possible l'œuvre de Dieu et le plus possible le résultat de l'activité propre de cette créature.

Le mal naturel ne serait-il pas précisément l'expression de ces conditions, la loi *amorale* attachée à l'activité *amorale* de la créature; loi perçue non seulement comme douleur quand elle est violée, mais surtout entraînant un arrêt de développement, une rétrogradation, une dégénérescence et jusqu'à une élimination de l'être qui la méconnaît? Par là, elle serait du même coup une loi de progrès; car, d'un d'un côté elle paralyse et supprime ce qui ne répond pas au but, de l'autre elle stimule la créature et la pousse, par les énergies que la lutte provoque, vers le perfectionnement de ce qu'il y a de plus élevé en elle (1). La loi qui, dans le monde *amoral*, assure le triomphe du mieux doué serait-elle bien différente, *mutatis mutandis*, de celle qui, dans le monde moral, assure le triomphe du meilleur. J'ajoute que, pas plus

(1) Or ces énergies se ramènent toujours à la partie mentale de l'être comme à leur source; le rapport entre les facultés mentales et l'encéphale est incontestable, le développement des unes correspond à un développement de l'autre et réciproquement. L'activité spontanée de la créature a donc eu, dans ses représentants les plus élevés, un rôle important pour la formation des *conditions encéphalopsychiques*, si l'on ose ainsi dire, dans lesquelles il faut placer la possibilité du libre arbitre. Un fait très digne de remarque, c'est la petitesse de l'encéphale des mammifères les plus anciens; il y aurait là comme un témoin de l'imperfection mentale de ces premiers représentants de la classe au sein de laquelle se préparait l'animal personnel.

dans l'un que dans l'autre, ce triomphe n'est évident pour chaque cas particulier, mais la loi générale n'en subsiste pas moins.

La mort elle-même, que volontiers on considérerait, bien qu'à tort, comme le point culminant du mal naturel dans le monde animal, ne vient-elle pas, par le renouvellement incessant des individus, permettre précisément ce progrès organique, que, sans cela, il serait impossible de comprendre (1) ?

Mais, dira-t-on, tout ceci est une justification du fait accompli, c'est la constatation du rôle que le mal joue aujourd'hui dans ce monde où le péché a apporté le désordre. — Non, dans l'espèce, il s'agit uniquement de la nature passée, *antérieure à l'homme*, et dans laquelle, en dehors de celui-ci et de son action, le mal naturel nous apparaît comme le moyen employé par Dieu pour conduire la créature, *par elle-même*, aux fins voulues. Celles-ci étant l'existence des conditions de la liberté, le mal naturel se trouverait postulé par la liberté, qui en serait la cause finale.

Lorsque l'homme paraît, il trouve le mal naturel (2) sur notre terre, c'est un fait indéniable.

Dans l'hypothèse proposée, une persistance de cet état de chose s'explique par la double fonction qu'il a encore à remplir auprès de l'homme.

Il est, tout d'abord, pour l'animal personnel ce qu'il

(1) Voir, à ce sujet, les intéressantes considérations de M. A. Sabatier : *Essai sur la vie et la mort*, 3e partie, chap. VII.

(2) Sous la réserve des éliminations supposées plus haut.

était pour les animaux ; mais ce rôle de moniteur *a tergo* se transforme bientôt et va s'atténuant de plus en plus, à mesure que l'activité consciente de l'homme substitue des idées et des mouvements volontaires à des actions et des réactions instinctives ou spontanées, et que la loi reconnue provoque une activité directe et normale au lieu et place de la simple réaction contre les effets de la loi subie.

En second lieu, le mal naturel, par le milieu organo-psychique qu'il a contribué à former, fournit les conditions les plus naturelles pour une épreuve de la liberté qui n'implique aucune responsabilité pour le Créateur, puisque la créature est alors elle-même la source unique des motifs d'obéir comme de désobéir à la loi, et qu'elle le fait librement, si, comme nous l'avons supposé, les dispositions ont été prises pour que les rapports entre l'organisme développé et le moi naissant, soient tels que l'homme reste libre dans le cadre, même enfantin, de sa première détermination morale. L'étroitesse de ce cadre correspond à un minimum de liberté chez l'homme ; mais, pour être morale, une détermination n'a pas besoin du maximum qui, au début, serait contradictoire. S'il n'en était pas ainsi, la foi, qui est un regard de confiance et d'abandon, serait moins morale qu'un acte de délibération mûrement pesé, et la chute de l'homme serait aussi impossible que la *conversion* du pécheur.

C'est, du reste, dans cette première détermination absolument morale, mais prise par un être très rela-

le développement de l'homme (1). Ces essais sont loin d'avoir entraîné jusqu'ici la conviction générale; cela tiendrait-il à ce que leur point de départ est fautif, ou bien à ce qu'ils n'ont été ni assez complets, ni assez critiques.

Pas assez critiques, en ce sens qu'ils n'ont pas dégagé d'une manière précise la part du mal naturel nécessaire à l'origine pour le développement de l'homme, du rôle que le mal naturel, tel qu'il est aujourd'hui et tout particulièrement sous la forme de souffrance, peut remplir à l'égard de l'homme façonné par le péché et dans les conditions nouvelles où l'a placé l'œuvre de Jésus-Christ.

Pas assez complets, en ce sens que la plupart n'ont cherché l'explication du mal naturel que dans son rôle à l'égard de l'homme, au lieu de remonter plus haut et de se demander si, du moment que le mal existait dans la création terrestre avant l'homme, il n'avait pas une raison d'être dans cette nature où se préparaient les conditions d'existence de la créature libre (2).

Je ne puis discuter ces essais, ni tenter ici cette étude; quelques indications suffiront.

(1) Voir, entr'autres, parmi les récentes : *Fragments de philosophie religieuse* in *Crit. relig.*, V, p. 125. — Sabatier, *Crit. phil.*, 31 janvier 1887. — Ott, *Le problème du mal.* — Ducasse, *La mort et le péché*, *Revue de théologie*, 1892, p. 465.

(2) A un point de vue général un peu différent, M. Sabatier, dans les articles cités, a présenté à cet égard des observations dont on ne saurait méconnaître la valeur.

L'imperfection seule de la création ne suffit pas à expliquer la douleur, car l'imperfection n'implique pas la souffrance chez l'être imparfait; au contraire, les êtres inférieurs souffrent certainement moins que les êtres supérieurs. La capacité de souffrir, inséparable de celle de jouir, est liée au progrès de l'organisme et correspond à celui de la sensibilité, qui à son tour, ne va pas sans un progrès corrélatif de l'individualité, en un mot de l'indépendance de l'être. Cette indépendance est le fond même du libre arbitre, et la réalité de celui-ci demande que la créature chez laquelle il se manifeste comme tel, soit le plus possible son propre ouvrage. Comment, dès lors, l'activité de la créature qui doit entrer pour une part dans la formation de l'animal personnel, sera-t-elle dirigée vers ce but?

L'observation montre de plus en plus que Dieu a organisé la nature de telle sorte que, sous la réserve de sa direction générale, tout s'y passe comme si tout était produit par le seul jeu des actions et des réactions des êtres (1). De là dans le monde inorganique ces admirables lois d'équilibre, de compensation, de restauration qui en font un mécanisme apte à s'entretenir et à se réparer par les réactions de ses éléments. Dans le domaine de la vie, cette réaction des êtres est bien plus étonnante encore. Ses effets merveilleux échappent pour la plupart à notre inves-

(1) C'est la vue exclusive de ces dispositions, qui est le fondement positif de certaines théories de création naturelle en vogue aujourd'hui.

pour ramener à Lui sa créature par le châtiment, ou pour la sanctifier par l'épreuve (1).

Une solution développée dans l'ordre d'idées que je viens d'indiquer, serait-elle absolument satisfaisante? Je ne m'en fais pas l'illusion. Mais si elle devait être entièrement rejetée, s'il était impossible de regarder le mal naturel antérieur à l'homme comme une condition de la possibilité de la liberté, s'il devait être réellement considéré comme un désordre (2) qui ne saurait être imputé au Créateur, encore moins justifié par le parti que celui-ci peut en avoir tiré en faveur de l'homme dans sa miséricorde; en d'autres termes, si la création de la liberté n'impliquait pas, et avec tous ses corollaires (3), le *processus* que nous constatons dans le passé de notre

(1) Si le mal naturel n'est pas dans le plan primitif, comment justifier l'usage que Dieu en fait?

(2) « Pourquoi une opposition entre les fins et les moyens comme fins? Pourquoi la loi générale implique-t-elle des maux particuliers? Est-il donc bien, *au fond*, que la loi assujettisse les êtres à ne prospérer que par la destruction d'autrui? Est-il nécessaire, à priori, que la génération et la vie soient dans la dépendance de la mort? En vérité, que l'ordre ainsi fait soit bon, c'est vanité pure de l'affirmer, car on ne le voit point, et les profondeurs morales, s'il en est, de la physiologie semblent inaccessibles à l'hypothèse même » (Renouvier, *Princ. de la Nat.*, II, p. 118).

(3) Par exemple, chez les animaux (comme je le faisais remarquer, mais dans un autre sens) : « La présence des instincts correspondants à nos actions coupables, et qui nous fournissent aujourd'hui des symboles pour désigner les vices de l'humanité » (Secrétan, *Philos. de la liberté*, II, p. 194).

globe, alors il faudrait affirmer, pour rester fidèle à notre méthode, que le mal naturel, en tant que désordre antérieur à l'homme, ne peut avoir d'autre cause que la liberté d'une créature primitive. La création de notre monde serait une œuvre de restauration, conduite avec les procédés que nous avons reconnus, à la seule différence que tout ce qui tombe sous la catégorie du mal, dans le *processus* préparant l'apparition de l'homme, serait imputable à la créature, jamais au Créateur. Celui-ci aurait pris pour point de départ de la création terrestre un état déjà donné, et en aurait tiré le meilleur parti possible pour ses fins de miséricorde et d'amour.

Par une toute autre voie et dans un tout autre ordre d'idées, nous revenons à une conception analogue à celle de Rothe en ce qui concerne la création terrestre : un développement créateur et l'inévitabilité du péché s'imposent; seulement l'obstacle qui les explique et les justifie, et que Dieu a dû surmonter, n'est plus un non-moi imposé par une logique supérieure au Créateur, mais un état résultant de l'usage que la créature primitive a fait de sa liberté.

Le problème du mal (1) devient plus insoluble que

(1) Même pour le mal physique, seule raison d'être de cette hypothèse; car « nous sommes incapables d'expliquer le plan de la création elle-même en ce qui concerne l'inhérence de la douleur à l'organisation et à la vie, et de découvrir la cause morale des maux physiques, là où la transmission du mal ne se produit qu'en vertu d'une solidarité dont nous ignorons le principe » (Renouvier, *Esquisse d'une class. syst. des doct. phil.*, II, 349).

jamais, car il est reporté dans des conditions où toute donnée positive nous échappe, où il ne reste de réel que l'affirmation morale dans toute son absoluité : le désordre vient de la créature.

Sous des formes très diverses, cette position du problème du mal n'est pas nouvelle. Elle se présente à nous sous trois formes principales :

Les uns, frappés de l'impossibilité de comprendre, dans les conditions terrestres à nous connues, une détermination prise avec une liberté suffisante (1), ont conclu à une chute individuelle antérieure pour chaque homme à son existence terrestre; sur le terrain des données chrétiennes, J. Müller a poussé jusqu'au bout cette conception atomistique de l'origine du péché.

D'autres, plus préoccupés des rapports de l'individu avec l'humanité, ont cherché la solution du problème dans une chute de l'humanité considérée dans l'unité d'une créature primitive antérieure à l'existence actuelle.

Tandis que J. Müller nous laisse dans l'idéal, si ce n'est dans la contradiction, avec l'idée d'un être fini extra temporel, et ne fournit pas d'explication à l'état actuel du monde, M. Secrétan nous montre le monde matériel avec ses imperfections et ses maux comme la conséquence de la chute d'une créature primitive (2). Il restait une troisième solution esquis-

(1) L'ouvrage de J. Müller est caractéristique pour montrer l'impasse dans laquelle est engagée la théorie ecclésiastique.

(2) *Philosophie de la liberté.* M. Secrétan a peut-être quelque peu

sée par M. Renouvier (1), d'après laquelle le monde matériel créé à l'origine n'était point ce qu'il est aujourd'hui, mais répondrait à ce qu'on peut attendre de la sagesse et de la bonté du créateur. Le désordre que nous pouvons y constater est le résultat direct de l'usage égoïste (2) que les créatures libres ont fait de leur liberté.

Si ces théories résolvent le problème de théodicée, posé par l'existence du mal physique, défini comme un désordre antérieur à l'homme, elles sont à leur tour la source de nouvelles difficultés et soulèvent de graves objections pour les chrétiens en particulier. Leur examen, même rapide, m'entraînerait aujourd'hui beaucoup trop loin de Rothe.

Le lecteur trouvera peut-être que nous sommes déjà bien assez éloignés des prémisses et de la méthode de ce penseur! Ma seule excuse est d'avoir voulu montrer combien sa conception de l'origine du péché, prise en elle-même, se rapproche, dans le concret, de la manière dont la question se pose aujourd'hui pour beaucoup d'esprits.

Je dis dans le concret, car le point de départ du

modifié son point de vue dans ses *Principes de la Morale*, lorsqu'il dit, p. 232 : Pour qui reconnaît à la conscience morale une autorité... le problème du mal moral est parfaitement séparé de celui du mal dit physique, attendu que sans une certaine mesure de mal physique, de douleur, nous ne saurions nous figurer le déploiement du bien moral, ... *Comp. ib.*, p. 14, V, et p. 255.

(1) Cette solution vient d'être remarquablement exposée dans les *Principes de la Nature* de M. Renouvier, 2e édition.

(2) *Ibid.*, II, p. 218.

théologien d'Heidelberg reste aux antipodes de celui qui tend à prévaloir dans les systèmes actuels qui postulent une chute antérieure à la créature terrestre. D'un côté, on part de l'obligation et de la notion de liberté qu'elle implique, de l'autre, on part du sentiment de dépendance absolue de Dieu qui domine l'homme pieux. Et si on ne peut pas davantage sacrifier l'obligation avec ses postulats, qu'on ne peut méconnaître la relativité de notre liberté et la causalité absolue de Dieu, le moralisme qui veut construire l'édifice sur le devoir saisi dans l'homme *naturel*, rencontrera toujours l'homme *régénéré* qui, dominé par le sentiment de la *valeur négative* de sa liberté naturelle, cherche l'explication des choses dans la causalité de Dieu.

C'est la réunion de ces deux courants qui nous porterait vers la solution. Sera-t-il donné à l'homme de la rencontrer?

« Dieu est bon et saint, » dit Rothe, « mais Il est aussi *genial-gross*. »

A nous l'humilité, à Lui seul la gloire!

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. 1

PREMIÈRE PARTIE.

EXPOSITION.

CHAPITRE PREMIER.

Méthode et point de départ. 7

PREMIÈRE SECTION.

DIEU ET LA CRÉATION.

CHAPITRE II.

Analyse de l'idée de Dieu. 14
§ 1. — L'Absolu. 14
§ 2. — Le Dieu actuel. 18
§ 3. — L'Esprit. 21
§ 4. — La personnalité. 24
§ 5. — La nature et la personne divines. 25

CHAPITRE III.

De la création. 30
§ 1. — Idée et motif de la création. 30
§ 2. — Nature de l'activité créatrice. 36
§ 3. — Rapport des deux modes de l'existence divine avec le monde. 39

CHAPITRE IV.

Du monde, résultat de la création. 40
§ 1. — Le monde quant à sa forme. 40
§ 2. — Le monde quant à son essence. 41
§ 3. — Le monde quant à son mode de formation. 45

§ 4. — Le monde quant à son ensemble et à sa durée. . . 46
§ 5. — Le monde quant à sa dépendance de Dieu ou gouvernement divin. 49

CHAPITRE V.

De la réalisation de la création. 53
§ 1. — De la créature primitive. 53
§ 2. — Conditions générales de l'existence des créatures. . 56
§ 3. — Modes de l'activité créatrice. 57
§ 4. — Développement créateur. 59
§ 5. — Etapes du développement créateur. 62

CHAPITRE VI.

De l'homme. 68
§ 1. — Le corps humain. 68
§ 2. — Le moi. 69
§ 3. — La personne humaine. 72
§ 4. — Nature du moi. 73
§ 5. — Pouvoir de se déterminer soi-même. 77
§ 6. — Libre arbitre. 78

DEUXIÈME SECTION.

LE PÉCHÉ.

CHAPITRE VII.

Tâche de la créature personnelle dans l'œuvre de la création. . 84

CHAPITRE VIII.

Origine du péché. 88
§ 1. — L'animal personnel. 88
§ 2. — Conditions du développement de l'animal personnel. 93
§ 3. — Inévitabilité du péché. 100

CHAPITRE IX.

Notion du péché. 108
§ 1. — Péché sensuel. 110
§ 2. — Péché égoïste. 113
§ 3. — Les deux degrés du péché. 116
§ 4. — Conséquences du péché. 120
§ 5. — Le mal physique. 123
§ 6. — Réalité du mal. 124
§ 7. — Dieu et le péché. 125

§ 8. — Dieu et la créature pécheresse. 128
§ 9. — Attributs de Dieu en rapport avec le péché. 129
§ 10. — Le gouvernement divin et le péché. 131

CHAPITRE X.

La dépravation, suite du péché. 137
§ 1. — La dépravation morale. 139
§ 2. — Dépravation religieuse. 141
§ 3. — Rapport du moral et du religieux. 144
§ 4. — Rapport de l'humanité pécheresse avec le royaume du mal. 146
§ 5. — Développement naturel de la moralité et de la piété. 148
§ 6. — Développement des sociétés humaines. 150

DEUXIÈME PARTIE.

CRITIQUE.

PREMIÈRE SECTION.

CHAPITRE XI.

De l'esprit. 158

DEUXIÈME SECTION.

CHAPITRE XII.

Eléments métaphysiques du problème du péché. 185

CHAPITRE XIII.

Eléments psychologiques du problème du péché. 200

CHAPITRE XIV.

L'inévitabilité du péché et la piété. 232

CHAPITRE XV.

L'inévitabilité du péché et la méthode spéculative. 246

TROISIÈME SECTION.

CHAPITRE XVI.

Conclusion. 257

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA

P. 9, note. *warhaft*, lisez : *wahrhaft*.
P. 18, l. 22. το ὸν, lisez : το ὸν.
P. 37, l. 20. *Wiedersinn*, lisez : *Widersinn*
P. 44, note, l. 12. unis, lisez : uni.
P. 45, l. 13. fait, lisez : faite.
P. 66, l. 7. *beseeltes*, lisez : *beseelter*.
P. 73, l. 2. » » »
P. 76, note 2. *erfasseu*, lisez : *erfassen*.
P. 77 note, l. 2. *auf den*, lisez : *auf der*.
P. 78, note 2. *actualisiren ?*, lisez : *actualisiren...*
P. 89, l. 17. *fur*, lisez : *für*.
P. 112, l. 15. *des*, lisez : *der*.
P. 120, note. *vesentlichen*, lisez : *wesentlichen*.
P. 131, note. δικαιωσυνη, lisez : δικαιοσυνη.
P. 140, l. 7. *Bösheit*, lisez : *Bosheit*.
P. 144, l. 16. déterminée, lisez : déterminé.
P. 149, l. 17. *nennendes*, lisez : *nennenden*.
P. 200, note 2. *unseren*, lisez : *unserer*.
P. 214, note 3. *herauf*, lisez : *her auf*.
P. 250, note 1. *sie*, lisez : *sich*.

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

LIBRAIRIE FISCHBACHER, 33, rue de Seine, à Paris

En vente :

LES SOURCES DU PENTATEUQUE

Étude historique et critique sur les cinq premiers livres de la Bible

Par **Alexandre WESTPHAL**

Deux volumes in-8°. Prix . . . . . 12 fr. 50

UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA RÉDEMPTION

La doctrine de la Justification et de la Réconciliation

D'après le système théologique de Ritschl

Par **Ernest BERTRAND**

Un volume grand in-8°. . . . . 7 fr. 50

LE DOGME GREC

Par **H. BOIS**

Un volume in-12. Prix . . . . . 3 fr.

PRÉCIS DE L'HISTOIRE DES DOGMES

Par **Adolphe HARNACK**, docteur en théologie

Traduit par **Eugène Choisy**. Un volume in-8°. Prix . . . . . 7 fr. 50

ÉTUDE DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

Par **Albert MATTER**

Deux volumes in-12. Prix . . . . . 6 fr.

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

Par **Frédéric GODET**

Professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel

I. — LES ÉPITRES DE SAINT PAUL

Un fort volume in-8°. Prix . . . . . 12 fr.

EXPOSÉ DE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

Par **A. GRÉTILLAT**, professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel

Quatre volumes in-8°. . . . . 35 fr.

Étude sur l'Œuvre de la Rédemption

I. — LE FONDEMENT HISTORIQUE

THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT

Tome Ier — LA VIE ET L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Par **Jules BOVON**

Professeur à la Faculté de théologie de l'Église évangélique libre du canton de Vaud

Un volume grand in-8°. Prix . . . . . 10 fr.